ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

PHÉNOMÉNOLOGIE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Etude sur la théorie de la Connaissance religieuse

PAR

JEAN HERING
LICENCIÉ EN THÉOLOGIE.

PARIS
LIBRAIRIE FELIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain
1926

Digitized by Google

BL 51
H 54

IMPRIMERIE ALSACIENNE, STRASBOURG

Digitized by Google

DÉDIÉ A MES PARENTS

HARVARD MEDICAL LIBRARY

Digitized by Google

«Vor allem den religiösen Erlebnissen ihren Sinn lassen! Auch wenn er zu Rätseln führt. Gerade diese Rätsel sind vielleicht für aie Erkenntnis von dem höchsten Werte».

Adolf Reinach *Gesammelte Schriften.* p. XXIV.

(Surtout respectons le sens intrinsèque des événements de la vie religieuse! Même s'il nous mène à des énigmes. Ces énigmes mêmes auront peut-être la plus grande valeur pour la connaissance de la vérité.)

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE. Pages

INTRODUCTION . . . . . 1—4

Ire PARTIE: LA CRISE DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

CHAP. I. **Remarques préliminaires:**

§ 1. Le Problème . . . . . 5—6
§ 2. Précisions terminologiques . . . . . 6—8

CHAP. II. **Comment la Philosophie religieuse est tombée dans le Psychologisme:**

§ 3. Comment la Philosophie religieuse est devenue Philosophie de la Religion . . . . . 8—11
§ 4. Comment la Philosophie de la Religion est devenue Psychologie de la Religion . . . 11—12
§ 5. Comment la Psychologie de la Religion aboutit au Psychologisme . . . . . 12—15

CHAP. III. **Comment on a essayé d'échapper aux conséquences psychologistes de la Psychologie religieuse:**

§ 6. L'Historisme . . . . . 15—18
§ 7. Le Sociologisme . . . . . 18—22
§ 8. Le Pragmatisme . . . . . 22—24
§ 9. Le Criticisme . . . . . 24—29
§ 10. Conclusion . . . . . 29—31

Digitized by Google

IIe Partie: LE MOUVEMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Chap. I. **Remarques préliminaires:**

Pages

§ 1. Aperçu historique . . . . . 32—35
§ 2. Les définitions de la Phénoménologie . . . 35—39

Chap. II. **Les principes généraux de la Phénoménologie:**

§ 3. Le Principe intuitionniste . . . . . 40—47
§ 4. De la nature des descriptions phénoménologiques . . . . . 47—51
§ 5. Les Essences . . . . . 51—56

Chap. III. **L'Epistémologie phénoménologique:**

§ 6. La Conception intentionaliste de la conscience et la Réduction phénoménologique . . . 56—64
§ 7. Les problèmes de Constitution phénoménologique . . . . . 65—67
§ 8. L'acte de la Connaissance; «Sachverhalt» et «Evidence» . . . . . 67—71
§ 9. Conclusion . . . . . 71—72

Chap. IV. **Remarques complémentaires:**

§ 10. De quelques dangers du Mouvement phénoménologique . . . . . 73—78
§ 11. Phénoménologie et Bergsonisme . . . . . 78—83
§ 12. Le Primat de la Conscience dans les «*Idées*» de Husserl . . . . . 83—86

Digitized by Google

IIIe Partie: LES APPORTS DU MOUVEMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE A LA RECONSTRUCTION DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Pages

§ 1. Remarques préliminaires . . . . . 87—88

Chap. I. **Le Principe intuitionniste et la Philosophie religieuse:**

§ 2. La Phénoménologie religieuse . . . . . 88—92

§ 3. La Théologie dans le cadre de la Philosophie phénoménologique . . . . . 92—101

Chap. II. **Les Essences et la Philosophie de la Religion:**

§ 4. Les Lois d'essence et l'« *a priori* » religieux. 102—110

§ 5. Les Essences et la Philosophie de l'Histoire religieuse . . . . . 110—117

Chap. III. **L'Epistémologie phénoménologique et la Théorie de la Connaissance religieuse:**

§ 6. L'Autonomie de la Connaissance religieuse . 118—121

§ 7. La Valeur de l'Expérience religieuse . . . 121—127

§ 8. Intentionalisme et Subjectivisme . . . . . 127—131

§ 9. La Réduction phénoménologique et le Problème de l'Existence de Dieu . . . . . 131—140

CONCLUSION . . . . . 141—143

EPILOGUE 144

Aperçu bibliographique . . . . . 145—148

Digitized by Google

ERRATA.

p. 17, ligne 11, lire: *système de valeurs,* au lieu de: système de valeur.
p. 24, note 22, ligne 18, lire: *appropriée,* au lieu de: appropriées.
p. 43, ligne 9, lire: *de la vision*, au lieu de: la vision.
p. 54, ligne 1, lire: *essences,* au lieu de: essence.
p. 116, ligne 8 du bas, lire: *ses inquiétudes,* au lieu de: ces inquiétudes.
p. 133, ligne 15/16, lire: *le justifierait*, au lieu de: la justifierait.

Digitized by Google

PRÉFACE

Ce travail, qui se propose d'étudier les apports du mouvement phénoménologique — encore peu connu en France — au développement de la philosophie religieuse, s'adresse avant tout aux théologiens et aux philosophes de la religion préoccupés de l'avenir de leur science. Mais il pourra intéresser, par delà, tous les philosophes de langue française désireux de s'orienter sur la pensée d'Edmond Husserl et de ses collaborateurs, laquelle, à notre avis, dépasse de loin en importance les autres courants de la philosophie allemande contemporaine.

Nous n'avons donc pas l'ambition de donner des analyses phénoménologiques *nouvelles*. Mais ce n'est pas non plus un exposé historique du mouvement que nous entendons présenter. Notre désir serait au contraire de faire revivre, par une *étude de critique philosophique*, les intuitions profondes des phénoménologues que nous croyons fécondes et justes, et de montrer — sous notre propre responsabilité — les influences essentielles que leur manière de philosopher pourra exercer sur la philosophie religieuse. Si nous avons réussi dans notre tentative, ce livre pourra donc servir *d'initiation phénoménologique* à ceux qui auront la patience de le lire avec attention et sans se laisser rebuter par une série de termes parfois un peu inaccoutumés. Car pour quiconque connaît les ouvrages des phénoménologues, il est évident que la reproduction *fidèle* de leurs idées ne pourra pas tou-

Digitized by Google

jours se passer de néologismes plus ou moins fâcheux. Nous sommes les premiers à le déplorer, et nous nous empresserons d'accepter à ce sujet toutes les propositions terminologiques des puristes, en y mettant une condition toutefois: c'est qu'elles n'altèrent pas le *sens intrinsèque* des termes phénoménologiques consacrés. Car, que deviendrait la pensée philosophique, si le langage, au lieu de la servir, s'arrogeait le droit de l'asservir?

Strasbourg, le 21 octobre 1925.

Jean HERING.

Digitized by Google

INTRODUCTION

Il y a une vingtaine d'années, Ernest Troeltsch, dans un de ces suggestifs tableaux de synthèse historique, dont il avait le secret, a souligné l'état chaotique de la philosophie religieuse au début du XX^e siècle[1]). Ce n'est pas que l'activité semblât faire défaut sur ce vaste chantier qui, durant le siècle précédent, avait vu une série de constructions de style aussi varié que de durée éphémère, — au contraire, de nouveaux matériaux amenés de tous côtés par des chercheurs intrépides donnaient l'impression qu'un travail grandiose allait s'accomplir. Mais, était-ce la conséquence fâcheuse d'un excès de concurrence, était-ce l'effet décourageant de tant de chutes retentissantes ? — le fait est que les architectes attitrés ne se préoccupaient guère de transformer en édifices philosophiques les précieux éléments de construction fournis par les historiens, les sociologues, les ethnographes, les philologues, les psychologues. Bien peu nombreux étaient en effet les entrepreneurs, qui se risquaient à bâtir autre chose que des hangars provisoires, destinés à abriter plus ou moins confortablement les trouvailles des spécialistes. Il est vrai que quelques-uns se livraient vaillamment à la tâche ingrate d'aménager tant bien que mal d'anciennes bâtisses à demi écrou-

[1]) Ernst Troeltsch, « *Religionsphilosophie* » dans « *Die Philosophie im Beginn des 20ten Jahrhunderts* », publié par Windelband en l'honneur de Kuno Fischer (Heidelberg, 1904).

Digitized by Google

lées. Les systèmes, dont l'enseigne portait un nom précédé — par antiphrase sans doute — de la syllabe « Néo- » ne manquaient pas; mais ils ne réussirent guère à en imposer à la génération nouvelle, qui, sans manquer de respect à l'égard de la vieillesse restée jeune, éprouvait peu de sympathie durable pour une jeunesse qui lui semblait vieillie avant l'âge...

Depuis lors, on peut dire, sans rien exagérer, que la crise s'est fortement accentuée, ce qui naturellement ne veut pas dire qu'elle se soit éloignée de son dénouement. A la discussion acharnée entre Matérialistes et Spiritualistes, Relativistes et Absolutistes, Positivistes et Criticistes, Psychologistes et Sociologistes — et nous en oublions — qui tous dissertaient sur des plans qu'on ne voyait guère se réaliser, s'est ajoutée une lutte non moins âpre entre Mysticistes et Rationalistes en matière religieuse. Mais ce qui est beaucoup plus inquiétant, c'est que le terrain de construction lui-même, comme sous l'effet de je ne sais quelle secousse sismique qui redouble de violence en se répétant, commence à trembler d'une manière sinistre, menaçant d'engloutir dans quelque abîme tout ce qui subsiste du travail du XIX^{e} siècle. Ce n'est plus en effet telle ou telle nouvelle bifurcation de la pensée qui est en cause à l'heure actuelle; c'est toute l'orientation dite anthropocentrique de nos recherches, telle qu'elle nous a été enseignée par ceux d'une part, qui se réclament de Schleiermacher, par les disciples d'Auguste Comte d'autre part — tendance qui semblait avoir définitivement triomphé de toutes les velléités métaphysiques — qui est remise en question par des novateurs avides d'ontologie à tendance théocentrique.

Veut-on des faits? A l'heure où à l'ombre même de la Sorbonne, des milieux préoccupés de retrouver la route royale de la philosophie chrétienne n'hésitent pas à évoquer les mânes de Charles Secrétan et de ses maîtres, les François Baader et les Jacob Boehme, et où des discussions sur la valeur éternelle de la pensée des Eckehart, des Bonaventure et des Anselme rem-

Digitized by Google

plissent jusqu'à ses parvis intérieurs; où des théologiens protestants de Strasbourg dénoncent froidement le contrat qui semblait pour toujours lier la pensée protestante au criticisme, où plusieurs théologiens d'origine suisse, semblables à de redoutables lansquenets, se sont mis à pourfendre sans pitié tous ceux qui sont censés avoir plié les genoux devant les idoles du psychologisme et de l'historisme; où la philosophie allemande elle-même, cédant à une poussée métaphysique qui semble être une lame de fond [2]), paraît de plus en plus accepter la devise: *Los von Kant!* — il serait presque cruel d'insister. Notons seulement tout ce que cette situation pourrait présenter d'angoissant et d'« aporique » aux yeux d'un observateur qui s'efforcerait de contempler les flots agités du haut de quelque roc inébranlable — si toutefois il existe. Ne devrait-il pas se demander, s'il est vraiment possible et désirable de faire ainsi table rase de ce qui nous semblait être comme la quintessence de la sagesse philosophique péniblement acquise et lourdement payée à travers les siècles: à savoir la substitution, aux méthodes spéculative et ontologique surannées, de ces deux outils incomparables qui sont les méthodes psychologique et historique?

Et cette révolution accomplie, qui aura le courage de nous renvoyer purement et simplement à l'école des Prékantistes, qui nous apprenaient à construire quelque « Religion naturelle »? A vrai dire, même les adversaires les plus résolus de Schleiermacher, comme ce curieux précurseur que fut Edouard Schaeder, n'y pensent pas. La philosophie religieuse du XIX[e] siècle, selon un sentiment presque unanime, nous a malgré tout transmis un héritage précieux qui doit être sauvé de la débâcle. Mais quant à savoir, en quoi il consiste au juste, nul accord ne semble encore possible, et qui sait si, faute d'entente, tout n'ira pas à la dérive...

---

[2]) V. P. Wust, *« Die Auferstehung der Metaphysik »* (Leipzig, 1920). Cf. D. H. Kerler, *« Die auferstandene Metaphysik »* (Ulm, 1921).

Digitized by Google

A cette heure critique, le regard inquiet aperçoit une barque qui, tout en s'associant à celles qui naviguent vers des rivages nouveaux — et auxquelles elle a peut-être donné le signal du départ — entend néanmoins discerner et sauver ceux des anciens pénates qui le méritent réellement. Ce trait n'est-il pas suffisant à lui seul, pour recommander à notre attention ce groupe de navigateurs à la fois sages et hardis, dont l'autorité grandit de jour en jour, voire d'heure en heure?

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

LA CRISE DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Chapitre I

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

§ 1. *Le Problème.*

Le bref aperçu donné dans notre « Introduction » soulèvera certainement de vives protestations, non pas seulement de la part des historiens contemporains — ce qui ne nous inquiéterait à vrai dire pas trop, vu que nous en appellerions avec confiance au jugement de ceux de l'avenir — mais surtout de la part des théologiens et des philosophes.

Que les Schaeder, les Heim, les Leese[1]), nous dira-t-on, ainsi que les Barth, les Brunner, les Gogarten[2]) et maints autres encore, s'attaquent avec acharnement à ce qu'ils appellent le

---

[1]) V. surtout: E. Schaeder, *« Theozentrische Theologie »*, I 1909, II 1914 (Leipzig). — K. Heim, *« Glaubensgewissheit »* (2e éd., Leipzig, 1920). — K. Leese, *« Die Prinzipienlehre d. neueren systemat. Theologie i. Lichte d. Kritik L. Feuerbachs »* (Leipzig, 1912).

[2]) K. Barth, *« Der Römerbrief »* (München, 1922); *« Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie »* (*« Christliche Welt »*, 1922, N° 46/47); *« Sechzehn Antworten »* u. *« offener Brief an Ad. v. Harnack »* (*ibidem*, N° 5/6 et 16/17). — E. Brunner, *« Erlebnis, Erkenntnis und Glaube »* (Tübingen, 1921); *« Die Mystik und das Wort »* (Tübingen, 1924). — F. Gogarten, *« Wider die romantische Theologie »* (*« Christliche Welt »*, 1922, 27/28).

Digitized by Google

caractère anthropologique et subjectiviste, voire « romantique » de la théologie dite moderne et de la philosophie religieuse qui lui sert de base, rien de plus certain. Il se peut même qu'ils soient les vainqueurs de demain. Mais qui est-ce qui nous dit qu'ils ne seront pas à leur tour les vaincus d'après-demain? Et où, d'ailleurs, est-il écrit que la majorité ait toujours raison? Ne peut-on pas supposer, au contraire, qu'aveuglés par des préjugés d'ordre dogmatique, ces savants, quelque entière que soit leur bonne foi et quelque solide que soit leur érudition, aient méconnu la valeur réelle de la tradition schleiermachérienne, dont l'affaiblissement ne serait peut-être dû qu'à des circonstances fortuites et indépendantes de sa valeur intrinsèque? Objection qui mérite d'être retenue et qui nous oblige à traiter avec plus de rigueur la « quaestio juris » proprement dite, que nous n'avons, à vrai dire, même pas encore abordée. Seule une étude de ce genre pourra nous révéler, si la base méthodologique tacitement reconnue par la philosophie religieuse à l'issue du XIX^{e} siècle, porte, oui ou non, en elle, un germe de destruction, et quelle est, en cas d'affirmative, sa nature. C'est ensuite seulement que nous nous enquerrons, s'il y a lieu, des apports que la philosophie phénoménologique pourrait offrir aux reconstructeurs.

§ 2. *Précisions terminologiques.*

Toute étude philosophique est condamnée à débuter par une sorte de paradoxe, en optant pour une certaine terminologie, dont la justification ultime ne pourra être fournie que par le travail lui-même. Ce cercle vicieux étant inévitable, tâchons du moins de nous conformer aux recommandations d'un logicien scrupuleux[3]) qui nous invite à commettre ces sortes de péchés *en toute franchise.*

Et tout d'abord, pour fixer nos lecteurs sur le sens exact

[3]) H. Lotze, *« Logik »*, § 323 *(Philosophische Bibliothek*, 141).

Digitized by Google

que nous attachons à quelques termes employés souvent d'une manière un peu trop vague, signalons que nous n'avons pu nous décider à user tout à fait « promiscue » des noms de « Philosophie religieuse » et de « Philosophie de la Religion », comme l'ont fait beaucoup d'auteurs, peut-être sous l'influence d'ouvrages écrits en allemand, laquelle langue ne se prête pas à cette distinction [4]). Tandis que nous réserverons le titre de « *Philosophie de la Religion* » à un groupe de recherches ayant pour objet la Religion elle-même, nous étendrons l'emploi de la désignation « *Philosophie religieuse* » de manière à ce qu'elle comprenne — en plus de la Philosophie de la Religion — l'ensemble des propositions ayant comme thème Dieu ou le monde ou l'homme ou quelque autre entité, vus sous l'angle d'une Religion naturelle ou positive; c'est-à-dire un groupe d'affirmations soutenues ou inspirées par une attitude ou une vérité exigée ou fournie par une Religion qui, elle-même, aura été préalablement justifiée par la Philosophie de la Religion. Cette dernière ne sera donc que le premier étage de tout l'édifice de la Philosophie religieuse [5]).

Mais celle-ci ne coïncidera pas non plus avec la *Dogmatique* qui s'inspire d'une Religion positive sans être obligée de donner une justification philosophique du contenu de sa foi. Toutefois, il faut reconnaître que les dogmaticiens protestants du XIX[e] siècle, pour des raisons qu'il serait trop long d'étudier ici, se sont placés bien souvent sous la protection de telle ou telle philosophie, ce qui nous a obligé de tenir compte de leurs travaux.

D'autre part, la « Philosophie religieuse » est également distincte de ce qu'on a appelé parfois « *Théologie rationnelle* », c'est-

---

[4]) V. à ce propos la discussion terminologique entre Scheler (« *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 321, Leipzig, 1921) et Gründler (« *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phaenomenologischer Grundlage* », p. 33, München, 1922).

[5]) Nous désignerons, pour avoir à notre disposition un adjectif commode, par « *hiérologique* » tout ce qui a trait à l'étude de la sphère religieuse, c.-à-d. à la philosophie religieuse.

Digitized by Google

à-dire d'une série d'affirmations philosophiques concernant Dieu. On ne peut même pas dire que celle-ci forme une partie de celle-là, étant donné qu'elle a toujours le droit, sinon la prétention, de répudier dans ses recherches tout concours de l'élément religieux.

Quant à la *Théologie positive*, elle rentrera dans la Dogmatique sans toutefois l'épuiser.

Il nous reste enfin à préciser l'emploi du mot « *métaphysique* » que nous proposons: A cette branche doit être rattachée toute affirmation concernant une entité représentée comme inaccessible à l'étude empirique, mais comme existant « actuellement ». Ce dernier trait suffit à la distinguer de l'ontologie, qui se contente de l'étude de ce qui est possible. Il est donc *a limine* vraisemblable que beaucoup de thèses de la Philosophie religieuse — mais non pas de la Philosophie de la Religion — seront d'ordre métaphysique.

Chapitre II

COMMENT LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE EST TOMBÉE DANS LE PSYCHOLOGISME

§ 3. *Comment la Philosophie religieuse est devenue Philosophie de la Religion.*

On sait que la *théologie naturelle* du XVIII^e^ siècle présentait, au point de vue épistémologique, un caractère hybride, préfiguré d'ailleurs par son nom. D'une part, en effet, elle s'engageait à prouver l'existence et les principaux attributs de la Divinité par une contemplation esthétique et une étude téléologique de la *Nature*, ce qui la poussait à mettre au premier plan de ses préoccupations philosophiques le fameux argument physico-théologique. D'autre part, en prétendant que cette connaissance du surnaturel s'obtenait par le seul moyen de la lumière naturelle

Digitized by Google

de l'homme et sans aucun concours de la révélation surnaturelle, elle faisait appel aux facultés de la Raison accordée par Dieu à la *nature humaine* et génératrice, en cas de développement harmonieux, d'idées religieuses partout les mêmes. Or, ce qui nous intéresse dans ces affirmations contestables à plusieurs points de vue, c'est que le fameux « consensus gentium », ainsi rétabli dans toute sa dignité, devient un *critère* de la Vérité. Toutefois, on aurait tort d'accuser cette époque d'avoir voulu *définir* la Vérité en fonction de cette particularité psychologique ou noétique. Car telle était la notion présupposée et de la vérité en général et de la vérité religieuse en particulier, qu'elle exigeait une corrélation entre un énoncé prétendu vrai et le monde divin, — laissant à la philosophie la tâche pénible d'expliquer ou de rendre probable cette harmonie préétablie entre la nature humaine et la sphère transcendante que les sceptiques n'avaient qu'à nier pour faire écrouler tout le bâtiment.

Rappelons-nous combien la situation changea, lorsque l'idéalisme critique réussit à entraîner dans son orbite philosophie religieuse et théologie. Non content de détruire tout ce « mirage dialectique » en n'autorisant qu'un emploi purement régulateur — et non plus spéculatif — des idées, il renversa complètement la notion de la vérité en la *définissant* comme un ensemble de jugements conformes à la structure de l'esprit raisonnable ou même tout bonnement de l'esprit humain. C'est avec empressement que ceux d'entre les théologiens qui, pour diverses raisons, n'avaient pas plus de sympathie pour l'intellectualisme des Rationalistes que pour celui de l'orthodoxie, acceptèrent l'offre du criticisme d'assurer à la religion, comprise d'une manière aussi peu intellectualiste que possible, une province dans l'âme humaine, où aucune incursion hostile de la raison, renvoyée dans les limites de l'expérience, n'était plus à redouter.

Il est vrai que ce pacte de sécurité était payé un peu cher par le renoncement à tout concours de la raison en vue de l'éta-

Digitized by Google

blissement de la vérité de la religion. On en prit résolument son parti, renonçant même aux services des postulats de la raison pratique, dont Kant avait encore voulu faire un pilier de la nouvelle théologie naturelle, et revendiquant hardiment pour la foi tout le terrain que la raison théorique laissait inoccupé[6]). Quelle que soit notre admiration pour la pensée féconde et originale si merveilleusement condensée dans la « *Glaubenslehre* » de Schleiermacher, il faut avouer que son souci légitime de séparer la religion elle-même de toute réflexion faite sur elle, c'est-à-dire d'avec toute philosophie de la religion — distinction dont ni l'orthodoxie ni le rationalisme n'avaient suffisamment tenu compte — ne justifiait nullement la négation dogmatique de tout élément intellectuel qui pouvait se rencontrer en son sein, y compris l'inoffensive « Anschauung » des « *Discours* ». Elle ne s'explique guère que par la crainte d'attirer sur la religion les foudres de ce même criticisme qui venait de réduire en cendres cosmologie, psychologie et théologie rationnelles. C'est précisément cette préoccupation que, de nos jours, ceux autour de Heim et de Brunner ne lui pardonnent pas. Mais on conçoit facilement qu'un dogmaticien présentant comme indésirables aux yeux de la religion elle-même toutes ces velléités métaphysiques maudites par le criticisme, ait aisément fait école et que la débâcle de la philosophie spéculative hégélienne ait achevé de rallier les derniers hésitants aux mouvements axiologistes ou fidéistes issus en dernière analyse de l'impulsion schleiermachérienne.

Dès lors, que restait-il comme objet de la philosophie religieuse? Rien. Sinon la religion elle-même. Et que pouvait faire

---

[6]) Nous passons sur la Philosophie religieuse de Kant lui-même, développée dans la « *Religion dans les limites de la simple raison* » ; car cet ouvrage fort curieux n'a exercé que peu d'influence sur le développement de la théologie du 19e siècle. Les idées kantiennes, qui ont déterminé l'évolution des systèmes encore en vigueur de nos jours, furent avant tout les deux résultats de la « *Critique* » que nous venons de signaler.

Digitized by Google

la théologie, telle qu'on l'avait comprise antérieurement, sinon abdiquer en faveur d'une philosophie de la religion, étudiée comme manifestation de la conscience humaine?

§ 4. *Comment la philosophie de la religion est devenue psychologie de la religion.*

Quelle est l'essence de la religion? Quelles sont ses origines et ses racines profondes? Quelles sont les facultés de l'âme qui la produisent ou la soutiennent? Quels sont ses rapports avec les autres manifestations de l'esprit humain: la morale, les arts, la magie, la philosophie? Quel est son avenir? Quelle en est la valeur? Quelle vérité contient-elle, si toutefois cette question a un sens? Voilà quelques-uns des nombreux et passionnants problèmes qui s'offraient à la philosophie de la religion, la dédommageant largement — à ce qu'il semblait — de l'abandon des parages métaphysiques interdits par la censure criticiste, que s'empressa bientôt de renforcer le mouvement positiviste. En même temps, la connaissance des religions primitives fit des progrès rapides grâce aux brillantes découvertes des ethnographes et des folkloristes qui, à l'heure actuelle encore, sont loin d'avoir exploité le trésor de toutes les mines que leur perspicacité a repérées.

Mais quelle est la méthode à suivre pour grouper, analyser, comprendre et synthétiser intelligemment ces nombreux matériaux? C'est ici que la psychologie empirique, dont le développement rapide semblait justifier toutes les espérances, vint offrir ses services. Il est vrai qu'elle cherchait encore un peu sa voie elle-même, ses représentants n'étant guère plus d'accord sur sa méthode que sur son objet. Mais peu importait! N'était-elle pas capable, en tant que science positive, de mettre la philosophie de la religion à l'abri des railleries naturalistes? Ne venait-elle pas, d'ailleurs, de trouver dans le perfectionnement ingénieux

Digitized by Google

de la méthode expérimentale le moyen de se faire admettre de plein droit au cercle des sciences naturelles, que beaucoup identifiaient et identifient encore avec la science tout court? Le courant franchement positiviste, qui submergea une grande partie du terrain philosophique dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, ne fit qu'accentuer l'optimisme, avec lequel les philosophes de la religion, notamment des pays anglo-saxons, saisirent cette occasion de donner un caractère vraiment «scientifique» à leurs recherches, et beaucoup d'entre eux eussent certainement volontiers pris à leur compte cette remarque que fit un jour un savant au sujet de la philosophie en général: Messieurs, dit-il à ses étudiants au début de l'année, j'ai annoncé un cours de philosophie; j'aurais tout aussi bien pu annoncer un cours de psychologie. Car la philosophie, c'est de la psychologie et la psychologie, c'est de la philosophie.

§ 5. *Comment la psychologie de la religion aboutit au psychologisme.*

Il n'est pas de notre devoir de décrire dans son ampleur la réaction que provoqua peu à peu cette absorption de la philosophie religieuse par la psychologie. Nous nous contenterons de signaler et de critiquer brièvement quelques tentatives entreprises pour assurer à la philosophie de la religion une tâche dépassant les limites de la psychologie.

Mais tout d'abord, demandons-nous pour quelles raisons profondes ce mouvement anti-psychologique se fit jour. Le fait que ses promoteurs étaient surtout des théologiens préoccupés de résoudre les problèmes concernant la valeur et la vérité de la religion, nous les indique déjà à vrai dire. Il semble que la psychologie, resserrant les phénomènes religieux entre les mailles d'un déterminisme rigoureux qui leur prescrit la manière de coexister et de se succéder ainsi que leurs rapports avec la vie

Digitized by Google

psychique ambiante, se révélait totalement inapte à répondre aux questions d'ordre épistémologique et axiologique: en effet, par quel miracle la psychologie religieuse pourrait-elle faire le départ entre des croyances vraies et des croyances fausses? Dira-t-elle que les premières répondent à un besoin profond de la nature humaine? Mais alors elle suppose accordée une de ces deux thèses: ou bien qu'une croyance erronée ne peut pas rendre les mêmes services; ou bien qu'une croyance vraie pour la psychologie est aussi vraie au sens métaphysique. La deuxième thèse est précisément celle qui a été battue en brèche par Feuerbach. Et quand même ce représentant classique de la théorie illusionniste se serait complètement trompé, — en dépit des observations faites récemment par un théologien sagace[7]) — comment la psychologie voudrait-elle le prouver sans avoir pris connaissance de la vérité métaphysique, c'est-à-dire sans sacrifier son autonomie, dont elle est si fière? Quant à la première de ces deux propositions, il va sans dire qu'elle ne pourrait également être démontrée que par l'étude des effets psychologiques produits par des croyances *préalablement reconnues fausses* moyennant des investigations méta-psychologiques, ce qui, au fond, nous ferait retomber dans le même cercle vicieux.

Dira-t-on, au contraire que nous n'avons pas compris les intentions de la psychologie religieuse, qu'elle entend précisément substituer à notre définition surannée de la vérité religieuse une autre d'ordre purement psychologique, par exemple en biffant complètement le problème de l'existence de Dieu et de toute la sphère transcendante? Alors cette volte-face peut avoir deux sens: Ou bien la psychologie reconnaît aboutir à l'agnosticisme, ce qui rendrait toute liberté aux philosophes de la religion qui n'en prennent pas leur parti. Ou bien il s'agit de l'affirmation

---

[7]) Leese, v. pl. ht. p. 5, 1.

Digitized by Google

d'un scepticisme *préconçu* à l'égard de la « sphère religieuse », scepticisme imposé non par les résultats de quelque recherche scientifique, mais par la méthode psychologique elle-même. Autant dire franchement, dans ce cas, que toute croyance religieuse est *ipso facto* une autosuggestion et que la psychologie religieuse ne peut pas ne pas aboutir au psychologisme.

Mais la psychologie religieuse ne peut-elle pas au moins se proposer comme but de donner une *explication* psychologique de la religion, sans rien vouloir préjuger de sa valeur ou de sa vérité? Là encore, hélas, cette neutralité apparente recèle un scepticisme dogmatique. En effet, si l'acte religieux par lequel le croyant prétend entrer en rapport avec le monde divin, doit être conçu comme déterminé *toujours* et *intégralement* par ses antécédents psychiques, non seulement point n'est besoin d'admettre une causation ou une « motivation » de cet acte par je ne sais quelle entité en dehors du sujet, mais cette supposition se révèle même comme insensée. C'est pourquoi on a pu dire ici comme ailleurs que tout expliquer c'est ne rien comprendre.

Croit-on pouvoir échapper à ces conséquences sceptiques du psychologisme en assignant à la psychologie religieuse un rôle purement descriptif? Ce serait rétablir d'une manière encore plus retentissante les droits d'une philosophie de la religion distincte de la psychologie. Mais il est douteux que cette retraite même soit possible. Car le malaise sera loin de disparaître. Vouloir, en effet, décrire les phénomènes de la vie religieuse uniquement d'après leurs caractères immanents, et en faisant abstraction des objets transcendants que vise le sens même de toute leur orientation, n'est-ce pas se condamner à voir échapper à l'analyse ce qui fait le caractère propre de la religion? Si au moins on était sûr de découvrir un élément psychique particulier à tous les actes religieux! Mais on ne peut vraiment pas dire que l'on ait donné une solution satisfaisante à ce problème, qui pour la philosophie de la religion maintenant le postulat de « l'exclusion du

Digitized by Google

transcendant », est bien une question de vie ou de mort[8]). Et force sera même aux savants les plus favorables à la méthode psychologique d'aller à la recherche d'un autre genre d'investigations aptes à suppléer à l'insuffisance de la psychologie religieuse[9]).

Chapitre III

COMMENT ON A ESSAYÉ D'ÉCHAPPER AUX CONSÉQUENCES PSYCHOLOGISTES DE LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

§ 6. *L'historisme.*

Pour éviter de souscrire aux conclusions sceptiques de la philosophie religieuse moderne, sans toutefois quitter la terre bénie de l'empirisme, certains ont eu l'idée de faire appel à l'histoire, si étrange que puisse nous sembler à l'heure actuelle cette démarche faite auprès d'une science attachée au sol du monde des contingences. Il n'est cependant pas trop difficile de comprendre le charme que le mirage d'une vérification historique de la religion a exercé jusque dans les rangs des théologiens catho-

---

[8]) « *Denn alle religiöse Ueberzeugung gilt — der Ueberzeugung nach — religiöser Wahrheit. Die speziellen religiösen Motive und die speziellen religiösen Tendenzen bestimmter Vorstellungen lassen sich daher nur aufzeigen, wenn man das übergreifende Ziel religiöser Wahrheit im Auge hat, dem sie zustreben.* » Wobbermin, « *Zum Streit um die Religionspsychologie* », p. 11 (Berlin-Schöneberg, 1913). L'auteur s'est-il bien rendu compte de toute la portée antipsychologique de cette constatation fondamentale ?

[9]) Que le septicisme en matière religieuse soit fondé ou non, voilà, une question que nous n'avons naturellement pas la prétention d'avoir tranchée dans ce paragraphe. Mais nous espérons avoir démontré qu'il est inhérent à la manière d'un préjugé dogmatique et, par conséquent, antiscientifique à toute philosophie de la religion, qui est essentiellement psychologie religieuse.

Digitized by Google

liques. N'eût-elle pas, en effet, en cas de réussite, présenté deux avantages très appréciables, en nous permettant à la fois de nous mouvoir dans les cadres d'une science absolument positive et d'atteindre le plus haut degré d'impartialité possible par l'emploi de la méthode purement « objective » que pratique avec préférence l'histoire des religions? Ne voit-on pas celle-ci effectivement étudier surtout des faits palpables comme le culte et les institutions qui s'y rattachent, en laissant volontiers dans l'ombre les croyances intimes qui en forment comme l'âme fuyante et insaisissable?

Mais par malheur les plus populaires parmi les grandes lois proclamées comme résultat de ses découvertes, celle de l'évolution identifiée au progrès, et celle de l'origine magique de toutes les religions, se révélèrent de plus en plus clairement comme de vulgaires pétitions de principe très contestables même dans leur emploi purement « heuristique ». De plus, la deuxième, qui confond naïvement la question des origines des religions avec celle de leur essence, entre en conflit ouvert avec la première, qui tend au contraire à reconnaître dans les religions les plus développées l'épanouissement intégral du caractère intrinsèque de toute religion.

Il est vrai que tous les savants ne suivirent pas ces suggestions « nomothétiques » un peu grossières; dans les œuvres de Trœltsch et de Dilthey par exemple, il y a des tentatives remarquables pour trouver dans le flux du devenir historique je ne sais quelles invariantes d'ordre statique ou même dynamique, devant servir de point d'appui d'Archimède à celui qui voudrait faire émerger des flots du relativisme la vérité absolue, sans faire appel à l'aide des esprits spéculatifs. Plus personne de nos jours ne doute de l'échec définitif de ces essais, ce qui d'ailleurs n'enlève rien au prix des tableaux descriptifs brossés par leurs auteurs. L'histoire ne trouvera, en vérité, jamais autre chose que des valeurs ou des hiérarchies de valeurs préconisées par les hommes *d'une cer-*

Digitized by Google

taine époque et d'une certaine culture; sur cette base on peut éventuellement prédire le système axiologique de demain, mais pourquoi serait-il plus vrai que les autres? Ce qui parfois a semblé conférer une portée plus haute à ces recherches, ce sont des fragments de réflexions philosophiques inconscientes de l'historien, et que l'histoire est naturellement incapable de justifier. Ainsi lorsque le philosophe de la religion ou l'apologiste d'une certaine religion prétend établir, de par l'autorité de l'histoire seule, la supériorité du christianisme ou du bouddhisme sur les autres religions, voire leur valeur absolue, ils présuppose d'une manière cachée un système de valeur qui, dans leur étude, fait figure d'un véritable « a priori ».

Mais ce qu'il y a de plus consternant — et ici les rôles de l'histoire et de la philosophie se renversent — c'est le désespoir grandissant des historiens de ne pouvoir jamais aboutir, même dans leur tâche purement descriptive, sans être guidés par un ensemble de concepts clairement établis et vérifiés par la philosophie. Ecoutons plutôt Troeltsch:

« Mais à ces notions et ces préoccupations d'ordre purement historique (nous explique-t-il après avoir parlé de tout ce que peut fournir l'induction elle-même) s'en mêlent forcément d'autres qui ne relèvent ni ne sauraient relever de l'histoire, mais dont le sens exact et la valeur propre ne peuvent pas se révéler, tant qu'elles vivent en état de collusion obscure avec des concepts purement historiques. Ainsi méconnues dans leur importance véritable, elles deviennent incapables de guider et de féconder les recherches historiques qui, à leur tour, tombent, en des points importants, dans l'incertitude ou même dans de véritables erreurs. » [10])

---

[10]) « *Allein mit diesen rein historischen Begriffen und Interessen sind nun doch naturgemäss stets auch solche verbunden, die nicht rein historisch sind und dies überhaupt nie sein können, die aber bei solch unklarer Mischung mit rein historischen Begriffen nicht zu ihrem richtigen Sinn und ihrer ihnen zukommenden Bedeutung gelangen. Und indem sie in ihrer Bedeutung verkannt sind, und nicht in ihrem wirklichen Sinn die historische Forschung leiten und befruchten können, bleibt diese selbst*

Digitized by Google

Mais quelle autre science peut alors nous fournir le fil d'Ariane sinon la philosophie de la religion, qui fut notre point de départ? Il n'y aurait, en effet, qu'un moyen d'éviter ce cercle vicieux. Ce serait d'entreprendre la classification, la description, voire l'appréciation des religions en nous servant de cadres extrinsèques à leur essence. On l'a fait en les classant et en les jugeant selon leur influence sur le développement de l'instruction, des arts, de l'agriculture, du capitalisme ou sur le relèvement de la natalité. Mais on avouera que ces sortes d'apologie de la religion ou d'une religion, sans manquer absolument de valeur, ne pourront séduire que ceux qui, ignorant son essence véritable, ne s'apercevront pas de la dégradation qu'elles lui infligent. Quant à une classification et une description *scientifiques* de la religion et une appréciation de sa valeur propre, inutile de dire qu'elles sont incapables de les fournir.

§ 7. *Le Sociologisme.*

On rencontre également des dissertations de nature historique chez les philosophes que Boutroux [11]) a qualifiés de sociologistes. Mais nous aurions tort de porter ce débat sur le terrain de l'histoire, quoique les thèses historiques du sociologisme présentent des points bien vulnérables. Il vise, en effet, plus haut: c'est une nouvelle conception de la religion qu'il veut nous enseigner.

Qu'est-ce au juste que le sociologisme religieux, que nous distinguerons naturellement soigneusement de la sociologie religieuse, laquelle, restant dans les limites que lui trace sa nature, est une science pleine d'avenir? D'une manière générale, c'est la prétention de certains philosophes de la religion à expliquer,

---

an wichtigen Punkten unsicher oder geht sie geradezu fehl.» E. Trœltsch, *«Religionsphilosophie»*, p. 141 (op. cit. supr. p. 1).

[11]) E. Boutroux, *«Science et Religion»* (Paris, Flammarion, 1913), p. 180-190, 195-197, 202-207.

Digitized by Google

comprendre et apprécier la religion par des moyens de la seule sociologie qui, par sa méthode objective et ses résultats à la fois positifs et généraux, nous préserverait de la chute néfaste dans le relativisme historique, tout aussi bien que du saut périlleux dans la sphère métaphysique. D'une manière plus particulière nous désignons par sociologisme religieux la vision de la religion que nous donnent E. Durkheim et ses disciples. Parmi leurs thèses il y en a trois, qui surtout attirent notre attention.

La première, qui est d'ordre méthodologique, interdit au savant d'étudier la religion en tenant le moindre compte de son expérience propre de la vie religieuse[12]). La deuxième relève de la philosophie elle-même, nonobstant les déclarations anti-philosophiques des « *Règles* »[13]). Elle nous apprend à voir dans la religion un ensemble d'émotions collectives ayant pour cause et, en dernière analyse pour objet, la Société[14]). Elle implique l'affirmation que non seulement la sociologie religieuse, mais aussi la religion elle-même se passe aisément de toute notion d'Etre supérieur autre que la Société[15]).

---

[12]) E. Durkheim, « *Les Règles de la Méthode Sociologique* » (Paris, Alcan, 1895), p. 40 à 43.

[13]) « elle (la sociologie) est indépendante de toute philosophie... La sociologie n'a pas à prendre de partie entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiques » (*ibidem*, 172/3).

[14]) V. surtout « *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse* » (Paris, Alcan, 1912), notamment la conclusion p. 593-638, où il est dit (p. 597) « ... nous avons vu que la réalité que les mythologies se sont représentée sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective universelle et éternelle de ces sensations sui generis, dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société. » V. aussi p. 327 : « La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent et objectivé. »

[15]) « La religion n'est pas à chaque moment de l'histoire l'ensemble des croyances et des sentiments de toute sorte relatives au rapport de l'homme avec un être ou des êtres, dont il regarde la nature comme supérieure à la science ». *La Division du travail social* (Paris, Alcan, 1893), p. 6.

Digitized by Google

Par conséquent la valeur de la religion en général, — et voici la troisième thèse — est de nature exclusivement sociale: en lui faisant prendre conscience de la vie sociale, elle élève l'homme au-dessus du règne animal [16]). La dignité de telle ou telle religion, se définit naturellement par le degré de sa conformité à l'idéal de la religion ainsi déterminée qui, selon Durkheim, se trouverait assez bien réalisé dans certaines religions totémistes de l'intérieur de l'Australie. Quant aux religions dites évoluées, elles sont, en vérité, des religions en état de dissolution [17]).

C'est naturellement la deuxième thèse qui contient le fondement de tout le bâtiment. Mais selon l'avis de presque tous les représentants des sciences religieuses, y compris de distingués sociologues [18]), cette base est des plus fragiles. En effet, si Durkheim se contentait de porter un jugement sur la *valeur* sociale ou même épistémologique [19]) de certains éléments de la vie religieuse, par exemple l'élément individuel ou la croyance au monde transcendant, cette théorie serait de celles qu'on peut discuter avec profit. Mais aller jusqu'à nier l'importance, voire parfois l'existence de ces traits, c'est ou bien émettre une gageure, qui repose sur une analyse des phénomènes religieux extrêmement contestable — et en aucune manière capable de former la clef de voûte de l'édifice — ou bien nous obliger à parler de tout autre chose que ce que les savants ont habituellement en vue, lorsqu'ils

---

[16]) « C'est elle (la société), qui l'élève au-dessus de lui-même; c'est même elle qui le fait. Car ce qui fait l'homme, c'est cet ensemble de biens intellectuels qui constitue la civilisation, et la civilisation est l'œuvre de la société ». « *Formes élémentaires* », p. 597.

[17]) « ... à moins que l'humanité ne retourne à son point de départ, les religions ne pourront plus exercer d'empire très étendu ni très profond sur les consciences ». *Le Suicide*[2] (Paris, Alcan, 1912), p. 430 s.

[18]) V. Gaston Richard, « *L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse* ». (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, publiées par la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1923. N° 2 et 3, et séparément comme Cahier 7 de la Revue).

[19]) Nous désignons par épistémologie la théorie de la connaissance *y compris la critique de la connaissance.*

Digitized by Google

se mêlent de philosophie de la religion — ce qui nous dispenserait de poursuivre cette discussion.

Mais ne nous rendons pas notre tâche trop aisée. Nous pouvons imaginer une interprétation du sociologisme, suggérée d'ailleurs un peu par les « *Formes Elémentaires* », qui nous accorderait l'existence de certaines superfétations de la vie religieuse, notamment des croyances en des Etres supérieurs « transcendants ». Mais cette doctrine quelque peu atténuée affirmera avec d'autant plus de force que c'est la Société elle-même qui favorise ou tolère ces illusions, lesquelles, à l'insu du croyant, ne manquent pas de fortifier son autorité.

Notons bien que cette thèse sociologiste « modérée » abandonnerait complètement un des points de départ de Durkheim, en restituant à la vie religieuse dans le domaine psychologique tout ce qu'elle lui prend sur le terrain sociologique. La religion ne sera plus exclusivement culte de la Société, elle sera un phénomène psychologique d'un autre genre, que celle-ci se contentera d'exploiter à son profit. Mais cette constatation mise à part, la difficulté insurmontable créée par le rôle de la vie religieuse *individuelle* dans certaines religions subsiste intégralement. Car une harmonie préétablie entre les fins de la religion individuelle et les fins de la société est loin d'être démontrée; on peut même soutenir la thèse contraire avec de bonnes raisons. De plus, si la valeur de la religion est ainsi située en dehors d'elle-même, comment ne pas voir que toute croyance et doctrine religieuse doit être tenue pour équivalente à une simple illusion, et cela *a limine*, par l'effet d'un véritable préjugé, tout comme chez les psychologistes? [20]).

Quelle curieuse espèce de justification de la religion à vrai dire, qui au lieu de la fortifier, la ruine irrémédiablement ! Ou

[20]) Cet axiome éclate d'une manière très nette dans les passages où Durkheim suppose admis, qu'aucune autre force que celle de la société ne puisse élever l'homme au-dessus de lui-même v. p. ex.: « *Formes élémentaires* », p. 617.

Digitized by Google

pense-t-on que le croyant puisse conserver la moindre parcelle de foi, s'il accepte pour vraie cette vision « derrière les coulisses » qui lui fait découvrir le mécanisme sociologique secret faisant apparaître sur la scène psychologique tous les phénomènes religieux voulus?

§ 8. *Le Pragmatisme.*

Ce que nous venons d'appeler sociologisme modéré, n'est en réalité qu'une forme du pragmatisme, car il prétend juger la religion aux fruits qu'elle produit sur un terrain extra-religieux, à savoir dans le domaine social. Sont également de nature pragmatiste toutes les considérations d'un certain historisme déjà signalé, qui prétend justifier (ou condamner) la religion — ou une religion — par l'énumération de ses influences bonnes ou mauvaises sur le développement moral ou mental, esthétique ou scientifique, politique ou économique ou autre de l'humanité.

Admettons un instant que nous ayons eu tort de juger tous ces raisonnements également inadéquats à saisir l'essence de la religion ou du moins quelque trait qui en découle. Il reste cependant une question laissée à l'arrière-plan par les courants sentimentalistes et fidéistes du XIX^e^ siècle, mais se posant toujours à nouveau par une fatalité inéluctable, et que le pragmatisme ne peut pas résoudre en se tenant dans ses limites propres: celle de la nature et de la valeur épistémologique des actes cognitifs immanents à la religion. Dieu existe-t-il, oui ou non? C'est là une des questions qu'éludera toujours le pragmatisme religieux, même quand il n'est pas doublé d'un pragmatisme épistémologique général. Il lui suffit d'avoir trouvé que la croyance en Dieu produit tel effet moral ou vital désiré [21]).

[21]) On peut même ajouter que certains types de fidéïsme procèdent d'une inspiration analogue; et c'est pourquoi il est difficile de rendre

Digitized by Google

C'est pourquoi le pragmatisme religieux ne justifiant nullement les espérances que mettaient en lui beaucoup d'adversaires des doctrines agnostiques ou sceptiques, est au contraire parfaitement compatibles avec elles. Certaines parties de la grande œuvre de W. James sont là pour le prouver. D'autre part, on sait aussi que l'éminent psychologue, cherchant à connaître les causes profondes de la religion, a fini par réintroduire des éléments métaphysiques dans sa philosophie de la religion qui, par moment, prend l'aspect d'une véritable philosophie religieuse, et il se peut que l'évolution de ce penseur soit l'expression d'une sorte de dialectique immanente aux problèmes. Mais quoi qu'il en soit, il est certain qu'un pragmatisme désireux de surmonter définitivement le psychologisme, sera toujours obligé de se réfuter lui-même en se dépassant.

D'une toute autre structure méthodologique est le soi-disant pragmatisme de ceux qui voient dans l'adoption *préalable* d'une certaine attitude mentale, morale ou religieuse la condition nécessaire à toute vérification valable de la vérité religieuse. Il s'agit ici, en vérité, d'un pragmatisme à rebours qui, loin de nier la possibilité d'une connaissance religieuse *sui generis*, se contente d'indiquer certaines dispositions requises en vue de sa réussite. Si celles-ci peuvent, à leur tour, servir de critères à la philosophie de la religion, désireuse de discerner les connaissances vraies des autres, ce n'est que d'une manière tout à fait secondaire et accessoire; car c'est l'acte cognitif contenu dans l'expérience religieuse qui, en définitive, portera en lui son propre critère.

Il va de soi que ce pragmatisme-là, qu'on ferait mieux

justice à la théologie d'un Eugène Ménégoz, si on oublie ses préoccupations essentiellement sotériologiques. Quelle est la *condition du salut* pour le chrétien, la *fides quae creditur*, ou la *fides qua creditur?* Voilà le problème qui dominait le débat. Le côté métaphysique de la religion restait forcément dans l'ombre. Cf. Delacroix, « La Religion et la Foi », p. 189 suiv. (Paris, Alcan, 1923).

Digitized by Google

d'appeler intuitionnisme expérimental, ne tombe aucunement sous les coups de notre critique. Il présuppose au contraire une épistémologie religieuse d'une orientation tout opposée à celle de la philosophie psychologique du XIX^e^ siècle, dont l'examen critique fait l'objet de ce chapitre [22]).

§ 9. *Le Criticisme.*

Si le pragmatisme a remporté ses plus grands succès dans les pays anglo-saxons, c'est au criticisme surtout que firent appel sur le continent européen, notamment en Allemagne, ceux d'entre les philosophes de la religion et les théologiens, qui aspiraient à sortir des impasses du psychologisme, de l'historisme et du sociologisme, sans avoir recours aux constructions métaphysiques

---

[22]) C'est naturellement de plusieurs modernistes français que nous voulons parler ici. Ce qui a pu favoriser certains malentendus, c'est que la thèse développée par le célèbre livre de M. Ed. Le Roy (« *Dogme et Critique* », Paris, 1907) peut, à la rigueur, s'interpréter de deux manières :

1re interprétation : Le dogme n'a aucune valeur ni prétention théorique, il se contente d'enseigner une certaine attitude pratique sous le couvert d'énoncés théologiques.

2e interprétation : Le dogme entend bien nommer une vérité théologique ; non pas toutefois pour en imposer l'acceptation théorique, mais pour en réclamer une sorte de mise en pratique anticipée, qui finira par la faire connaître intuitivement.

D'autres publications du maître, et notamment certaines conférences encore inédites, faites à « Foi et Vie » (1922) et ailleurs, nous font opter pour la deuxième interprétation.

V. à ce propos Le Roy, « *Comment se pose le problème de Dieu* ». (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, p. 129-170, 470-513), où il est dit (p. 510) : « Pour saisir une réalité morale, est seule compétente, seule appropriées une expérience qui soit morale elle-même ». — Nous ne nions certes pas que le vrai pragmatisme — très modifié d'ailleurs — se trouve également chez Le Roy (v. p. ex. p. 510 et suiv.). Mais cette constatation n'infirme en rien notre interprétation de tel autre aspect de sa pensée, plus originale et plus importante à notre avis.

D'ailleurs les questions historiques n'ont ici qu'une importance secondaire ; il s'agit pour nous d'étudier certains *types d'épistémologies possibles.*

Digitized by Google

d'un Hegel ou d'un St. Thomas. Il est vrai que le Kantisme lui-même, par ses tendances anti-métaphysiques, avait très bien préparé le terrain au positivisme. Mais il y a un autre aspect du système du philosophe de Kœnigsberg, qui a peut-être encore plus profondément influé sur l'évolution de la philosophie religieuse: c'est la *nouvelle conception de la vérité* qu'il a enseignée. En effet, si « connaître » veut dire: retrouver dans l'objet des formes catégoriales imposées préalablement par le sujet au chaos des sensations, toute connaissance vraie se définit comme connaissance *con-forme* à l'esprit. De même, dans le domaine de la raison pratique, c'est un « a priori » de nature formelle, qui distingue la volonté telle qu'elle doit être de la volonté empirique, et qui se révèle à l'analyse transcendantale comme source nécessaire de toute morale. Des observations analogues pourraient être faites au sujet de la « raison téléologique ».

S'il en est ainsi, ne peut-on pas — ont dit des savants épris du double désir d'assurer à la religion son autonomie par rapport aux autres « fonctions de l'esprit humain », et de la justifier devant le forum de la raison critique — ne peut-on pas imaginer à côté de ces trois ou quatre compartiments de la conscience humaine un autre encore, qui contiendrait des catégories *sui generis* formant la base de toute religion valable? Dans ce cas, la religion « vraie » se définirait non par son harmonie avec les exigences de je ne sais quel monde nouménal problématique, mais par sa congruité à des formes préexistantes dans l'esprit humain, qu'une application intelligente de la méthode transcendantale à la province religieuse de la conscience humaine devrait forcément réussir à mettre à nu.

C'est pourquoi, à l'apogée du renouveau criticiste, bon nombre de théologiens se mirent à la recherche de ce fameux « a priori religieux ». Sans être injuste, on peut dire que ces études, pleines d'observations curieuses cependant, ne présentent de nos jours plus guère qu'un intérêt historique quant à leur méthode

Digitized by Google

et leur résultat. Cet échec a eu, d'une part, des causes accidentelles. Le malheur voulut que des observateurs parmi les plus fins et les moins prévenus choisissent entre les différentes interprétations possibles de l'épistémologie kantienne celle qui en faisait un rameau de l'anthropologie. C'est ainsi que J. J. Fries et de nos jours R. Otto ne voient dans l'*a priori* religieux rien d'autre que des faits psychiques, devant être constatés par une méthode purement et simplement psychologique [23]). Aussi cette branche du criticisme, au lieu de briser l'étreinte du psychologisme, ne fait que la resserrer.

Mais d'autres se sont efforcés à rester fidèles à l'inspiration et à la forme primitives de la méthode transcendantale. Ils ont abouti à des résultats divers. Quelle que soit cependant la valeur de ces recherches, il est certain que la juxtaposition des différents « a priori » de la conscience, de ces différentes consciences, comme on disait parfois, ne manque pas de soulever de sérieuses difficultés. Nous n'en signalerons qu'une: celle qui consiste à rendre compte de la prétention de toute religion — celle de quelques intellectuels modernes exceptés — à jouer un rôle *prépondérant* dans la vie psychique du croyant, problème qui n'est même pas saisi, et encore moins résolu, quand on vante la religion comme un des facteurs de la culture humaine [24]).

C'est pourquoi G. Simmel s'est vu obligé d'admettre que la conscience religieuse crée par un véritable acte d'hypostase un objet défini comme porteur κατ' ἐξοχήν des attributs religieux qu'elle trouve si imparfaitement réalisés dans le monde empi-

---

[23]) Otto, « *Kantisch-Friesische Religionsphilosophie in ihrer Anwendung auf die Theologie* », Tübingen, 1909.

idem, « *Das Heilige* », 1re édit., Breslau, 1917. 11e édit., Tübingen, 1923.

[24]) Avoir traîné la religion devant le tribunal de la civilisation pour la faire légitimer, voilà, selon Fr. Overbeck, le péché originel de toute la théologie moderne (v. « *Christentum und Kultur* », ouvrage posthume, publié par Bernouilli, Bâle, 1919).

Digitized by Google

rique. Cette théorie contient évidemment au fond une intuition précieuse; mais sur le terrain de l'épistémologie criticiste présupposée par Simmel, elle ne peut qu'aboutir au dogme suivant: Dieu est une fiction que l'esprit humain fait dans le vide. En ce sens, on n'a pas eu tort de dire que l'épistémologie idéaliste, en limitant l'idée de réalité au cercle de nos représentations sensibles, rend toute religion radicalement impossible[25]).

Des difficultés analogues, entre autres, ont amené Trœltsch tout d'abord à suivre l'exemple des philosophes de l'école badoise (Windelband, Rickert, Münsterberg, etc.), qui remplacent dans leur système le criticisme de Kant par celui de Fichte. C'est la notion de *valeur absolue* (soigneusement distinguée des biens empiriques) qui joue alors le même rôle — à peu de chose près — que les formes catégoriales chez les criticistes d'ancienne observance. C'est ainsi qu'ils parlent de valeurs dans le domaine moral, esthétique et même théorique. Mais ce qui fait l'originalité propre de Trœltsch, c'est d'avoir dépassé ce schématisme en revendiquant pour la religion le rôle d'assurer au royaume des valeurs éternelles une existence en quelque sorte actuelle dans un monde transcendant ou divin, — ce en quoi il se rencontre avec un des rares métaphysiciens allemands de l'époque: R. Eucken.

Cependant il appert que dans ces conditions la vérité religieuse est d'un autre ordre que la vérité logique, morale ou esthétique, qui se confond avec la dignité normative (« *das Gelten* ») des valeurs. Du coup, l'épistémologie criticiste devient impuissante à la justifier. Quoi d'étonnant que le grand théologien ait fini

---

[25]) G. Simmel, « *Die Religion* » (Frankfurt a. M., 1906). Cf. C. Stange, « *Die Religion als Erfahrung* » (Gütersloh, 1919), p. 29 : « *Die idealistische Erkenntnistheorie hebt ... grundsätzlich die Möglichkeit der Religion auf, indem sie den Begriff der Wirklichkeit auf den Umkreis unserer Vorstellungen beschränkt* ».

Digitized by Google

par verser dans la métaphysique [26]), ce qui nous permet de conclure qu'un criticisme de cette espèce se réduit lui-même à l'absurde en violant ses propres lois, au grand désappointement de tous les savants qui espéraient de lui une philosophie de la religion dépourvue de toute présupposition spéculative.

Bien entendu, nous n'avons pas à critiquer ici le bien-fondé de cette métaphysique ni son aptitude à atteindre le but proposé. Nous voulons simplement souligner le fait qu'il ne s'agit pas de quelque construction supplémentaire, érigée sur la base d'une religion préalablement justifiée, mais d'une hypothèse métaphysique postulée en vue de cette justification même.

Quant à la doctrine axiologiste proprement dite, professée par Rickert et d'une certaine manière par Höffding, elle devra ou bien se résigner à ne pas poser la *quaestio Dei* et toute question qui s'y rattache, ou bien donner une interprétation métaphysique, sinon de la théorie des valeurs, du moins de la théorie des exigences « a priori » qui en est le complément, ce qui nous autorise à répéter à son égard notre jugement porté sur le criticisme en général [27]).

---

[26]) Trœltsch, *« Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft »* (Tübingen, 1905); *« Das religiöse Apriori »* (*Gesammelte Schriften* II, p. 754-768). Cf. *« Empirismus u. Platonismus i. d. Religionsphilosophie »* (*ibidem*, p. 364-385). *« Wesen der Religion u. der Religionswissenschaft »* (*ibid.*, p. 452-499). *« Moderne Geschichtsphilosophie »* (*ibid.*, p. 673-728). V. E. Vermeil, *« La pensée religieuse d'Ernest Trœltsch »* (Strasbourg, Istra, 1922).

[27]) Nous n'insisterons qu'en passant sur les difficultés que présente l'axiologisme de Rickert au point de vue de la théorie de la vérité en général, toute question théologique mise à part. L'exigence transcendante (*« das transzendente Sollen »*) à laquelle la conscience rationnelle ne peut pas ne pas obéir, lorsqu'elle veut émettre des jugements théoriquement valables, et qui est indépendante à la fois de la nature de l'objet et du sujet, est-elle simplement un *indice* d'une « valeur théorique »? Si oui, nous demanderons, ce qu'est celle-ci en elle-même, sans recevoir de réponse. La vérité est-elle au contraire *définie* par l'obéissance à cette exigence? Alors il est bien difficile de voir dans cette épistémologie autre chose que

Digitized by Google

Quant aux autres formes d'épistémologie religieuse développées par le criticisme, il est inutile de les traiter en détail. Car, à moins de prendre au pied de la lettre la déclaration d'Auguste Sabatier qui fait rentrer dans le domaine de la connaissance religieuse uniquement « la théorie de la vie réactive du moi pensant » [28]), c'est-à-dire la description de la vie religieuse et morale, dépouillée de tout élément cognitif, l'idéalisme critique ne pourra jamais se passer de postulats métaphysiques incompatibles avec la conception psychologiste de la philosophie religieuse qui, une fois de plus, se révèle comme incurable de ses maux congénitaux; incompatible même avec toute épistémologie désireuse d'éviter une pétition de principe.

§ 10. *Conclusion.*

Il nous sera difficile, après toutes les observations que nous venons de faire, de ne pas donner raison aux critiques qui ont instruit le procès de la théologie à base psychologique et anthropocentrique. Rappelons-nous, par exemple, ce que disait E. Schaeder, il y a quelques années:

« Jamais la voie psychologique ne mènera à des conclusions qualifiées pour décider quoi que ce soit au sujet de la vérité de la religion. Cette impossibilité est impliquée dans le fait élémentaire que toute recherche purement psychologique, quand même elle saisirait les profondeurs ultimes de l'âme ou les ressorts intimes de ses activités, n'arrive jamais à dépasser les confins de l'âme. Jamais elle n'atteindra l'absolu, le divin. Elle est totalement anthropocentrique » [29]).

---

la proclamation de la foi *aveugle* en la lumière du λόγος, ce qui est, au fond, un contre-sens. D'autre part, nous accorderons volontiers, que cette épistémologie est bien distincte du pragmatisme, vu qu'elle accorde à la vérité une valeur et un rôle *sui generis*.

[28]) « *Essai d'une théorie de la connaissance religieuse* » (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 1893, p. 179-240; v. surtout p. 216).

[29]) « *Niemals ist auf rein psychologischem Weg irgend etwas Massgebendes, Durchdringendes über die Wahrheit der Religion auszumachen.*

Digitized by Google

Et Kurt Leese s'exprime d'une manière non moins nette:

« Toute théologie qui prend son point de départ et son point d'appui dans la conscience humaine, qui est d'essence anthropocentrique et d'orientation anthropologique, est incapable de s'opposer efficacement à la critique de Feuerbach [30]). »

N'est-ce pas là exactement la conclusion de notre exposé et ne devons-nous pas nous hâter, de suivre l'exemple de Schaeder et de construire aussi vite que possible une ontologie théocentrique qui mériterait enfin le nom de théologie et qui prendrait sous ses ailes protectrices — à moins de l'absorber tout à fait — la philosophie religieuse?

Mais il ne suffit pas d'avoir brisé ses chaînes pour savoir où aller, et les temps sont décidément passés, où la conscience philosophique acceptait sans scrupules des constructions métaphysiques sans base épistémologique suffisante.

C'est pourquoi des théologiens à tendance théocentrique comme C. Stange et, d'une manière plus approfondie, K. Heim, font précéder ou suivre leurs dogmatiques d'une sorte d'apologie dialectique destinée à démontrer la nature peu satifaisante, voire contradictoire de l'aspect scientifique de l'univers que la religion serait appelée à compléter et à corriger [31]).

Dies ist mit der elementaren Tatsache gegeben, dass alle rein psychologische Arbeit, und wenn sie die letzten Tiefen der Seele oder die innersten Zusammenhänge ihrer Tätigkeiten erfasste, niemals über den Bereich der Seele hinaus dringt. Das Absolute, das Göttliche, erreicht sie nie. Sie ist ganz anthropozentrisch ». Erich Schaeder, *« Religion und Vernunft »*, p. 60. (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, I, Gütersloh, 1917).

[30]) *« Jede Theologie, die ihren Ausgangspunkt und Ansatzpunkt im menschlichen Subjekt nimmt, die anthropozentrisch und anthropologisch orientiert ist, ist unfähig der Kritik Feuerbachs wirksam entgegenzutreten ».* Kurt Leese, *« Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik L. Feuerbachs »*, p. 193 (Leipzig, 1912.

[31]) C. Stange, *« Die Religion als Erfahrung »* (Gütersloh, 1919), not. chap. III.

K. Heim, *« Glaubensgewissheit »* (Leipzig, 1920), ch. I et II. — Idem, *« Leitfaden der Dogmatik »* (Leipzig, 1916), 2e section.

Digitized by Google

Mais on peut répliquer à ces savants que c'est peut-être préjuger un peu trop rapidement des intentions profondes de la religion que d'y voir un moyen de satisfaire des aspirations théoriques de notre esprit. En plus, il est toujours malaisé de faire dépendre la vérité de la religion d'une certaine interprétation des résultats de la science, notamment des sciences naturelles.

C'est pourquoi, sans d'ailleurs vouloir condamner ces essais, écoutons — la prudence nous le recommande — les conseils d'un groupe de philosophes qui, s'étant trouvés aux prises avec des difficultés tout à fait analogues dans un autre domaine philosophique, prétendent avoir trouvé une voie praticable pour nous tous.

Digitized by Google

DEUXIEME PARTIE

LE MOUVEMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Chapitre I

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

§ 1. *Aperçu historique.*

C'est intentionnellement que nous ne parlons pas d'une *école* phénoménologique, vu que ce terme pourrait faire croire à l'existence d'un corps de doctrine accepté par les savants qui se rattachent au groupe des phénoménologues. Car non seulement ces philosophes font figure de grande indépendance réciproque, mais on ne saurait même en nommer aucun qui ait donné ou esquissé jusqu'à présent un système complet de philosophie. D'ailleurs ce courant de pensée est certainement encore trop jeune et trop impétueux, pour avoir pu déjà déposer en un banc stable la richesse des idées qu'il charrie.

Ce n'est en effet qu'au début de ce siècle que parurent les « *Etudes Logiques* » («*Logische Untersuchungen*») de E. Husserl, ouvrage de tout premier rang et qui déclencha peu à peu le mouvement tout entier, mais dont l'auteur n'avait nulle ambition de constructeur de système. Ce qu'il visait uniquement, c'était l'extirpation d'une vaste broussaille de malentendus et d'apories d'ordre méthodologique et épistémologique, qui ayant foisonné depuis

Digitized by Google

des siècles, semblaient empêcher la croissance normale de la logique pure. Les lecteurs français connaissent par un magistral résumé de V. Delbos[1]) le contenu du 1er tome intitulé: « *Prolegomènes* » (« *Prolegomena zu einer reinen Logik* », Halle, 1900).

C'est une réfutation en règle de toutes les formes avérées ou cachées du psychologisme en matière de logique, ainsi que de toutes les espèces de scepticisme et de subjectivisme qui en résultent. Il est vrai que, selon Husserl, la logique normative, comme d'ailleurs toute science normative, présuppose une science théorique. En cela il se sépare de ceux qui, pour assurer à la logique son autonomie, soutenaient son caractère uniquement ou essentiellement normatif. Mais cette base théorique, loin de se trouver dans la psychologie, est fournie par une science déductive et non empirique, n'ayant rien à voir à la psychologie, qui est une science empirique et inductive. La supposition contraire nous amènerait, selon Husserl, à fausser le sens intrinsèque des théorèmes logiques, sans parler des contre-sens mortels, dans lesquels elle nous ferait sombrer. On peut dire que telle fut la précision et la vigueur de cette attaque que l'adversaire ne s'est plus jamais relevé des coups qu'il essuya.

Bien moins grand fut pendant un certain temps le retentissement du 2e tome (« *Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis* », Halle, 1901), quoique lui aussi fût épuisé depuis de longues années, lorsque la 2e édition commença enfin à paraître en 1913. Certes, beaucoup parlaient avec un très grand respect des analyses pénétrantes de ce livre qui dénotent, chez leur auteur, une patience méthodique et une clairvoyance philosophique peu communes. Mais moins nombreux furent au début les lecteurs qui étudièrent à fond — et qui com-

[1]) *Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure* » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, p. 685-698. Réimprimé dans « *La Philosophie allemande au 19e siècle* », par Andler, e. a. Paris, Alcan, 1912, p. 25-42).

Digitized by Google

prirent — les études contenues dans ce volume de 718 pages. Toutefois et à la longue, certains résultats et surtout la méthode de ces investigations eurent une influence croissante sur les contemporains. Fait curieux, ce fut surtout parmi les disciples et collaborateurs de Théodore Lipps — psychologiste notoire à cette époque — que se recrutèrent tout d'abord les partisans les plus fervents de cette nouvelle manière d'envisager et de traiter les problèmes philosophiques; et ce fut même le grand mérite de ces philosophes munichois d'avoir saisi la portée générale de la méthode employée par les « *Etudes Logiques* » du maître de Gœttingue, et d'avoir tenté avec succès et non sans originalité son application à d'autres domaines, tels que l'esthétique, la philosophie du droit, la morale, la philosophie de la nature, la psychologie elle-même. Nous signalons parmi les premiers documents littéraires de ce groupe les articles de Th. Conrad, M. Geiger, A. Pfänder et A. Reinach dans une collection de mémoires publiée par les élèves de Th. Lipps [2]).

Un peu plus tard, une nouvelle génération de philosophes commença à se former sous l'influence des cours et des exercices de séminaire que Husserl professa et dirigea à Gœttingue d'abord, puis à Fribourg en Brisgau (depuis 1916), puissamment soutenu dans sa tâche jusqu'en 1914 par l'admirable talent du regretté Adolphe Reinach [3]). Plusieurs de ces jeunes savants sont devenus des collaborateurs fidèles de la *Revue* ou plutôt de l'*Annuaire phénoménologique* créé en 1913 par Husserl, Pfänder, Geiger, Reinach et Scheler [4]); ce dernier, ancien disciple de R. Eucken, s'était de plus en plus rapproché du mouvement, au point d'en

---

[2]) « *Münchener Philosophische Abhandlungen Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von früheren Schülern* » (Leipzig 1911).

[3]) V. Husserl, « *Nachruf an Ad. Reinach* » (Kant-Studien, 1919, 147-149) et l'introduction à l'édition des œuvres de Reinach (*Gesammelte Schriften*, Halle, 1921), écrite par Hedwig Conrad-Martius (p. I à XXXVII).

[4]) « *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* » (Halle, Niemeyer), t. I, 1 et I, 2 : 1913 ; II : 1916 ; III : 1916 ; IV : 1921 ; V : 1922 ; VI : 1923 ; VII : 1925. Nous citerons : J. B.

Digitized by Google

être à l'heure actuelle le représentant le plus productif, et le plus connu après Husserl. Ledit « *Jahrbuch* », dont 7 tomes ont paru jusqu'à présent, donne une impression assez exacte de la variété et de l'importance du courant phénoménologique, qui, sans être sérieusement arrêté par la crise mondiale, a pris depuis quelques années un développement incompréhensible à quiconque persisterait à n'y voir qu'un ensemble de doctrines logiques. Nous y trouvons à côté d'une contribution désormais classique de Husserl [5]), dont la lecture est obligatoire pour la connaissance de cette « philosophie nouvelle » ainsi que de l'évolution de la phénoménologie husserlienne depuis 1901, des travaux de morale, d'esthétique, de philosophie du droit, d'ontologie, de logique, d'épistémologie, de psychologie, de sociologie, parmi lesquels les spécialistes pourront choisir à leur aise.

Quant à la philosophie religieuse, des études remarquables nous ont été présentées par Max Scheler, notamment dans son volume intitulé «*Vom Ewigen im Menschen*», I (Leipzig, 1921); il va sans dire que nous y reviendrons. — Notons encore que la 2e édition des « *Logische Untersuchungen* » nous a présenté sous une forme profondément remaniée la 5e et surtout la 6e et dernière partie du 2e volume; celle-ci forme maintenant un tome à part (paru en 1921), de sorte que l'ouvrage entier se compose désormais de trois tomes [6]). Il est en outre à souhaiter que Husserl, par la publication prochaine d'une partie au moins de ses nombreux manuscrits, fruit d'une longue série d'années de travail, mette le public au courant des progrès de ses recherches.

§ 2. *Les définitions de la phénoménologie.*

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer l'absence d'un système philosophique reçu comme une dogmatique d'école par

---

[5]) « *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* ». J. B. I, p. 1 à 323. Nous citerons : « *Idées* ».

[6]) Nous citerons : *L. U.*[1] I, II, resp. *L. U.*[2] I ; II, 1 ; II, 2.

Digitized by Google

les phénoménologues. Mais il faut ajouter, pour ne pas fausser de prime abord toute la perspective de notre tableau, que quand même un système phénoménologique s'élaborerait un jour, les phénoménologues, à moins de devenir absolument infidèles à leurs déclarations les plus solennelles, se refuseront toujours à voir dans un corps de doctrine le lien qui les unit le plus profondément.

« Ce n'est pas un système comme ceux qu'on enseigne dans les écoles, dit le manifeste-programme placé en tête du 1er tome du *« Jahrbuch »*, qui unit les directeurs (de la revue), et dont on irait jusqu'à présupposer l'acceptation par tous les collaborateurs futurs. »

Cependant l'unité du mouvement ne fait aucun doute ni aux yeux des critiques, qui parlent couramment de la philosophie phénoménologique, ni à l'avis des phénoménologues eux-mêmes. Aussi écoutons la suite du manifeste:

« Ce qui les unit au contraire, c'est une conviction commune, à savoir que la seule manière possible d'exploiter les trésors légués par la tradition philosophique sous forme de concepts et de problèmes, c'est de creuser jusqu'aux sources primordiales de l'intuition et d'y puiser les évidences d'ordre essentiel. C'est par cette voie seulement que les concepts peuvent être clarifiés intuitivement, que les problèmes peuvent être non seulement posés à nouveau sur une base intuitive, mais encore résolus en principe. »[7])

Il semble résulter de ces déclarations que l'inspiration propre du mouvement phénoménologique se manifeste uniquement dans l'application intégrale d'une certaine méthode

---

[7]) *« Es ist nicht ein Schulsystem, das die Herausgeber verbindet, und das gar bei allen künftigen Mitarbeitern vorausgesetzt werden soll; was sie vereint, ist vielmehr die gemeinsame Ueberzeugung, dass nur durch Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung und auf die aus ihr zu schöpfenden Wesenseinsichten die grossen Traditionen der Philosophie nach Begriffen und Problemen auszumessen sind, dass nur auf diesem Wege die Begriffe intuitiv geklärt, die Probleme auf intuitivem Grund neu gestellt und dann auch prinzipiell gelöst werden können ». J. B. I, 1* p. V et VI.

Digitized by Google

intuitionniste. S'il en était ainsi, notre tâche serait, nous ne disons pas aisée — vu qu'il resterait à savoir quels sont, selon les phénoménologues le sens et la portée exacte de l'intuition — mais relativement simple. Cependant, à regarder de près, cette définition se révèle comme un peu trop simpliste. Tout d'abord l'affirmation de l'existence de vérités « d'essence » que nous venons de relater, dépasse le cadre d'un programme purement méthodologique; elle semble impliquer une thèse d'ordre ontologique. Nos hésitations augmentent peut-être encore, lorsque poursuivant la lecture du manifeste, nous entendons parler « d'un champ illimité de recherches propre à la phénoménologie, qui doit être exploité au profit de la philosophie et de la science »[8]). La phénoménologie ne serait-elle donc en fin de compte ni un système de vérités, ni même avant tout une méthode spéciale, mais simplement une nouvelle branche philosophique définie par l'objet qu'elle traite? De fait, Husserl n'a-t-il pas, dans la 1re édition des « *Etudes Logiques* » déterminé la phénoménologie comme une espèce de psychologie descriptive? Et même si nous laissons de côté cette définition désavouée plus tard[9]), comment ne pas voir que la « phénoménologie » réclamée dans les « *Idées* » est bel et bien une discipline qui, tout en exigeant une méthode particulière, est nettement circonscrite par un thème précis d'études, à savoir la « conscience pure » comprise d'une certaine manière?

---

[8]) « *Sie sind der gemeinsamen Ueberzeugung, dass der Phänomenologie ein unbegrenztes Feld strengwissenschaftlicher und höchst folgenreicher Forschung eigentümlich ist, das, wie für die Philosophie selbst, so für alle anderen Wissenschaften, fruchtbar gemacht werden muss — wo immer Prinzipielles in ihnen in Frage steht* ». *Ibidem*, p. VI.

[9]) « *Phänomenologie ist deskriptive Psychologie* » *L. U.*[1] II, Introduction, p. 18. — V. d'autre part *L. U.*[2] II, 1, p. XIII, où il est dit à propos du remaniement de cette introduction : « *Ihre* (der Einleitung) *Mängel fühlte ich sogleich nach dem Erscheinen und habe auch bald Gelegenheit gefunden (in einer Rezension im Archiv f. system. Philos., XI. Bd., 1903, S. 397 ff) gegen meine irreführende Bezeichnung der Phänomenologie als deskriptive Psychologie Einspruch zu erheben* ».

Digitized by Google

Et cette science est loin de coïncider avec la philosophie en général; elle en forme seulement la base indispensable[10]).

Mais que faire alors des déclarations non moins catégoriques de Scheler, d'après lesquelles le domaine phénoménologique est indentique à celui de la philosophie? Car c'est bien là la conclusion que nous tirerons, si, d'une part, la philosophie est définie comme l'ensemble de toutes les connaissances évidentes concernant les « essences » et que, d'autre part, ces mêmes « essences » sont précisément les « phénomènes », qui font l'objet de l'intuition phénoménologique[11]). Enfin, si dans notre embarras nous avons

---

[10]) V. *« Idées »*, p. 1.: *« Die reine Phänomenologie, zu der wir hier den Weg suchen, deren einzigartige Stellung zu allen anderen Wissenschaften wir charakterisieren, und die wir als Grundwissenschaft der Philosophie nachweisen wollen, ist eine wesentlich neue, vermöge ihrer prinzipiellen Eigentümlichkeit dem natürlichen Denken fernliegende und daher erst in unseren Tagen nach Entwicklung drängende Wissenschaft. Sie nennt sich eine Wissenschaft von Phänomenen ».*

[11]) *«Philosophie ist ihrem Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehrbare und unvernichtbare, für alles zufällig Daseiende « a priori » gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenzusammenhänge des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in denen sie sich im Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden ».* Max Scheler, *« Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens »*, p. 121/2 (In : *« Vom Ewigen im Menschen »*, I. : *« Religiöse Erneuerung »*, Leipzig, 1921).

Cf. Max Scheler, *« Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik »* p. 447 *(J. B.* I, 2) : *« Nennen wir den Gehalt einer solchen Anschauung »* (il s'agit de l'intuition phénoménologique) *ein « Phänomen », so hat das « Phänomen » also mit « Erscheinung » (eines Realen) oder mit « Schein » nicht das mindeste zu tun. Anschauung aber solcher Art ist Wesensschau oder auch — wie wir sagen wollen — « phänomenologische Anschauung » oder « phänomenologische Erfahrung ».*

Il est vrai que Scheler fait un effort pour concilier sa définition avec celle de Husserl, en identifiant la fameuse « réduction phénoménologique » de Husserl (dont nous reparlerons) avec la séparation de l'essence d'avec l'existence. (V. *« Vom Wesen der Philosophie »*, p. 101, 1). Mais cette thèse n'est exacte que pour la première réduction husserlienne. La deuxième vise autre chose, à savoir l'opposition entre la « cogitatio » prise comme phénomène indubitable, et le monde en tant qu'exposé au doute cartésien. D'ailleurs Scheler constate lui-même (*ibidem*, p. 80) que Husserl accorde

Digitized by Google

recours à la conférence de Reinach sur la phénoménologie, nous y retrouvons dans toute sa netteté la définition purement méthodologique.

« Il s'agit, dit-il, non pas d'un système de propositions philosophiques qui devrait être accepté comme vrai par ceux qui se nomment phénoménologues..., mais d'une certaine méthode de philosopher, exigée par les problèmes de la philosophie...[12]).

Dans cet état de choses, la tentation serait assez grande, de demander des renseignements à des philosophes contemporains étrangers au mouvement. Mais nous ne commettrons pas cette détestable erreur de méthode. Car outre que les comptes-rendus *intelligents* sur la phénoménologie n'abondent pas, nous pouvons affirmer après les avoir lus, qu'ils nous renseignent beaucoup mieux sur la philosophie de leurs auteurs que sur celle de leurs victimes.

Force sera donc à celui qui voudra se faire une idée plus précise de ce qu'est la phénoménologie, de choisir le chemin plus étroit, mais infiniment plus instructif d'une enquête poursuivie parmi les documents de la littérature phénoménologique. En présentant les résultats de la nôtre, nous n'avons pas d'autre ambition que d'en susciter de nouvelles, plus approfondies et plus perspicaces.

à la phénoménologie de l'acte par rapport à la phénoménologie de l'objet une préférence qu'il ne s'explique pas.

[12]) *« Nicht um ein System von philosophischen Sätzen und Wahrheiten handelt es sich bei der Phänomenologie — um ein System von Sätzen, an welche alle glauben müssten, die sich Phänomenologen nennen, und die ich Ihnen hier beweisen könnte — sondern es handelt sich um eine Methode des Philosophierens, die gefordert ist durch die Probleme der Philosophie, und die sehr abweicht von der Art, wie wir uns im Leben umschauen und zurecht finden, und die noch mehr abweicht von der Art, wie wir in den meisten Wissenschaften arbeiten und arbeiten müssen ».* Reinach, *« Ueber Phänomenologie »*, p. 379 (*Gesammelte Schriften*, Halle, 1921, p. 379-405).

Digitized by Google

CHAPITRE II.

LES PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

§ 3. *Le principe intuitonniste.* (« *Le principe des principes* ».)

Il suffit d'être un peu versé dans la philosophie des sciences, pour savoir que toute science est obligée d'opérer avec un certain nombre de concepts qu'elle ne peut justifier ni par déduction ni par induction, attendu qu'ils se retrouvent à la base de ces procédés mêmes. C'est ainsi qu'on nous cite parfois comme idées premières et irréductibles la Matière, la Force, l'Espace, le Mouvement. Non que la science s'interdise de nous donner de ces termes quelque chose qui ressemble à une définition; elle y est même contrainte de par ses exigences de rigueur et de précision. Mais lorsque le mathématicien nous a appris que l'espace est une multiplicité euclidienne (ou autre!) à 3 (ou à n) dimensions ou que le mouvement est le déplacement d'un objet par rapport à un système de références, lorsque le physicien « définit » la force comme une grandeur proportionnelle au produit de la masse par l'accélération ou qu'il définit la couleur rouge par des ondes électromagnétiques d'une certaine longueur, a-t-il énoncé autre chose en réalité que certaines règles pratiques permettant de constater, dans un cas particulier, si oui ou non, le phénomène en question s'est produit et dans quelle mesure?

L'esprit positif, soucieux avant tout de maîtriser le monde, est, à vrai dire, tellement étranger à toute considération purement « théorique » sur la « nature » du mouvement, de l'espace, de la force, de la couleur rouge, etc., qu'il en contestera peut-être même la légitimité, voire le bon sens. Mais ce qui semble pouvoir contenter la science, ne saurait satisfaire la philosophie,

Digitized by Google

du moins pas dans l'ensemble de ses représentants. Car à côté des pragmatistes avérés ou non, pour lesquels tout le système de nos concepts repose sur des définitions *théoriquement arbitraires*, il y en a d'autres qui persistent à croire à l'existence de quelque entité (*ens*) se cachant derrière ces termes obscurs.

On pourrait être tenté de ranger parmi ces derniers les phénoménologues, en ajoutant que c'est par l'intuition qu'ils comptent atteindre ces données en quelque sorte primordiales. Cette manière de voir ne serait certainement pas inexacte, mais elle ne nous permettrait pas de rendre pleine justice à l'esprit absolument a-dogmatique de cette philosophie, qui, souvent méconnu, est cependant un des secrets de sa vitalité.

Le grand « principe des principes » de Husserl, et sur ce point aucun phénoménologue ne l'a jamais contredit, est de ne jamais se servir d'un concept quel qu'il soit, qui n'ait pas préalablement passé par le feu de l'épreuve intuitive.

« Les prémisses vraies des résultats prétendus valables doivent se trouver formulées en des propositions, qui satisfassent à cette exigence : que tout ce qu'elles énoncent, soit susceptible d'une justification phénoménologique si possible adéquate, c'est-à-dire d'une réalisation intuitive par l'évidence ; qu'en outre ces propositions ne soient jamais employées que dans le sens qui a été établi intuitivement » [13]).

---

[13]) « *Die wahren Prämissen der prätendierten Ergebnisse müssen in Sätzen liegen, die der Forderung genügen, dass, was sie aussagen, eine, wenn möglich adäquate, phänomenologische Rechtfertigung, also Erfüllung durch Evidenz, zulässt ; ferner dass diese Sätze allzeit nur in dem Sinne, in dem sie intuitiv festgestellt worden sind, weiterhin in Anspruch genommen werden* ». Husserl, *L. U.*[1] II, resp. *L. U.*[1] II, 1, p. 22. — Sur le caractère antidogmatique de la phénoménologie, v. aussi « *Idées* », § 26. — Cf. ce texte de Scheler : « *Die von Ed. Husserl zuerst scharf formulierte phänomenologische Einstellung, vermöge der alle unsere Welt- und Grundbegriffe auf ihre letzten und wesensgemässen Erlebnisgrundlagen zurückgeführt werden, beherrscht der Hauptsache nach auch diese Aufsätze* ». Scheler, « *Abhandlungen und Aufsätze* », I, p. X (Leipzig, 1915, resp. « *Vom Umsturz der Werte* », I, p. 4 (Leipzig, 1919).

Digitized by Google

D'autre part, cette épreuve, en cas de réussite, sera décisive et suffisante:

« Aucune théorie ne pourra jamais nous faire douter du *principe de tous les principes: que toute intuition génératrice de données immédiates est une source de connaissance valable, que toutes les données immédiates* (en quelque sorte « auto-présentes ») *doivent être purement et simplement acceptées pour telles qu'elles se présentent à l'intuition* »[14]).

Ces thèses impliquent une position absolument contraire à tout dogmatisme naïf qui accorderait une valeur philosophique à tous les termes scientifiques ou pré-scientifiques ou qui limiterait le monde des idées « valables » au champ des concepts créés par la pensée pré-philosophique. Il y a d'une part des billets de banque non réalisables en espèces[15]), et d'autre part des richesses non représentées ou même *irreprésentables* en papier. Mais ce qu'il nous faut retenir, c'est que tous ces « bons », de par leur « signature » même, se déclarent — à tort ou à raison — garantis par quelque chose qui peut, en principe, être «donné».

C'est pourquoi ce « nouveau positivisme » ne présuppose jamais l'existence d'un objet empirique ou idéal quelconque; mais il sera toujours prêt à reconnaître l'originalité propre et l'existence de tout ce qui *se donne* (« *was es gibt* »), et cela sans vouloir ramener coûte que coûte une entité à d'autres entités,

---

[14]) « *Am* Prinzip aller Prinzipien, *dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der « Intuition » originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.* » Husserl, *Idées*, § 24. Cf. *Idées*, § 3, 66-70, § 79 not. la note 2 de la page 157, § 136.

V. aussi *L. U.*[1], II, p. 587-599, resp. *L. U.*[2], II, 2, § 36-39. *(« Das Ideal der Adäquation »).*

[15]) A. Reinach, après avoir parlé de l'enrichissement de notre vision du monde par l'application courageuse de la méthode intuitionniste, insiste sur le fait que la phénoménologie peut aussi réduire au néant des idées jusqu'alors admises. V. le développement sur les nombres ordinaux. *Ges. Schr.*, p. 389-393.

Digitized by Google

c'est-à-dire à ce qu'elle n'est pas. Car la tâche de la phénoménologie, comme l'a formulée Reinach, n'est pas de « réduire » et d'« expliquer », mais de « conduire » et d'« explorer »[16]). La phénoménologie ne sera donc même pas une méthode proprement dite, vu que sa méthode variera avec chaque nouveau champ d'observation, qui se présentera sous son horizon illimité. Quant au « principe intuitionniste » lui-même, on ferait mieux de ne pas l'appeler une méthode; car il n'implique au fond que l'indication du but, c'est-à-dire la vision claire et distincte, but qui devra être atteint par des voies tantôt simples et aisées, tantôt compliquées et pénibles, mais toujours imposées par la nature de l'objet et non par quelque exigence de système.

* * *

Mais cette philosophie intuitionniste n'implique-t-elle pas une hypothèse douteuse, à savoir que tout ce qui existe, doit ou peut être donné à notre conscience? Ici il s'agit de s'entendre sur quelques points fondamentaux.

1° Jamais un phénoménologue n'a prétendu que toutes les vérités soient intuitivement accessibles à tous les hommes. Scheler enseigne expressément que l'horizon philosophique du sujet s'élargit en raison de l'effort d'auto-spiritualisation qu'il fournit[17]).

Il va même jusqu'à admettre l'existence possible d'entités inaccessibles à l'esprit humain; c'est du moins ce qui nous semble ressortir de sa définition déjà relatée de la philosophie comme étude des essences, *en tant que notre monde nous y donne accès*[18]). Il y a donc, pour reprendre notre image, des bons *au*

---

[16]) « *Deskriptive Psychologie* (présentée ici comme exemple d'une science devant se servir de la méthode phénoménologique) *soll nicht erklären und zurückführen, sondern sie will aufklären und hinführen.* » Reinach, « *Ges. Schriften* », p. 384.

[17]) « *Vom Wesen der Philosophie* » (*Vom Ewigen im Menschen*, I, p. 59-123, Leipzig, 1921).

[18]) *Ibidem*, p. 121 suiv., cf. p. 613, 1.

Digitized by Google

porteur sans que personne puisse garantir la présence de celui-ci parmi nous.

Mais, dira-t-on, comment ne pas voir que la préséance accordée à la cognition intuitive renferme une véritable pétition de principe? Ce n'est point faillir à notre tâche d'observateur impartial que de communiquer à nos lecteurs la réponse que les phénoménologues donneraient sans doute à cette question.

Tout d'abord, répliqueront-ils, un axiome n'est pas condamnable lorsqu'il est justifié par des recherches épistémologiques préalables, comme celles que Husserl a entreprises, dans le IIe tome de ses « *Etudes Logiques* », sur la nature de la pensée signitive et de la pensée intuitive. Objectera-t-on que ces analyses elles-mêmes sont faites selon la « méthode » intuitionniste? Mais alors il faut se demander si le véritable contre-sens méthodologique ne consisterait pas au contraire à appliquer un procédé non-intuitif, pour justifier une méthode opposée qui l'invalide implicitement. De plus, on peut démontrer que le délit logique imputé n'est commis que quand une thèse se trouve parmi les prémisses dont elle est déduite. Or, même en supposant qu'il s'agisse ici d'une déduction (ce qui n'est évidemment pas le cas), il faut reconnaître que le précepte intuitionniste n'y figurerait jamais sous forme de prémisse, tout aussi peu qu'une règle logique, d'après laquelle on fait une déduction et dont on peut saisir d'une manière évidente l'exactitude dans la démarche même de la pensée[19]).

2° Il faut bien se garder de prendre des termes comme « intuition » ou « vision » en un sens trop étroit, par exemple comme synomymes de « représentation sensible ». Dans ce cas, la critique idéaliste aurait parfaitement raison d'objecter qu'un triangle (en général) est « irreprésentable ». Mais Kant, déjà, par la notion de la représentation pure (« *reine Anschauung* ») a élargi le

---

[19]) V. Husserl, *L. U.* I, § 19 les dernières 30 lignes.

Digitized by Google

champ des visions intuitives. Or, selon la phénoménologie, l'intuition embrasse toute l'étendue des données immédiates, et il y a autant de manières de « représentations » que de catégories de données. Une intuition peut d'ailleurs, selon les cas, être plus ou moins parfaite. Elle est imparfaite quand l'objet *se donne* d'une manière inadéquate, par exemple sous un certain aspect seulement, comme les objets matériels qui réclament, à proprement parler, une série infinie de « présentations » ou de « re-présentations » pour être saisis d'une façon complète[20]).

L'intuition est au contraire dite parfaite, quand une donnée atteint un maximum d'adéquation, comme c'est le cas — en principe — dans l'intuition réflective du fameux « cogito » cartésien[21]).

Dans un autre ordre d'idées, on distingue l'intuition sensible de l'intuition catégoriale, selon que les données sont de nature empirique ou non. C'est ainsi que j'accomplis une intuition sensible en percevant la couleur rouge de mon buvard, saisie comme τόδε τι[22]). Mais je puis aussi prendre cette qualité comme spécimen d'un rouge d'une certaine nuance qui restera identique à elle-même, quel que soit le nombre des exemplaires dans lesquels je la retrouve. Cette couleur idéale καθ' αὐτό n'existe naturellement nulle part dans l'espace (et par conséquent non plus dans mon cerveau); elle n'est pas plus située dans le temps (et par conséquent non plus dans ma conscience). C'est une entité *sui generis* qui, loin d'être réduite au néant par les théories empiristes, est sans cesse présupposée par elles d'un manière cachée. La façon dont nous l'avons saisie, est un excellent exemple de ce qu'est une « intuition catégoriale »[23]).

---

[20]) Husserl, « *Idées* », § 44, § 149-152, et surtout § 143.

[21]) V. surtout « *Idées* », § 46.

[22]) Il s'agit naturellement, comme dans tous les exemples de ce genre, de la couleur *telle qu'elle est perçue*, indépendamment de toute question d'erreurs optiques ou autres.

[23]) Est-il besoin d'ajouter que cette couleur « en idée » ne saurait

Digitized by Google

C'est également par l'intuition catégoriale que je puis, en comparant différentes nuances de « rouge », saisir l'idée du « rouge en général », que j'aurai bien raison de déclarer introuvable et dans la nature et dans l'esprit; toutefois, ce n'est pas en tant que « générale », mais en tant qu'idée, qu'elle n'est pas de ce monde.

D'autres exemples nous sont fournis par les objets dont parlent les mathématiques, entités catégoriales que des dessins empiriques ne peuvent qu'aider à évoquer, sans jamais les remplacer [24]).

3° D'autre part, le principe intuitionniste n'est nullement synonyme ou équivalent au vieil adage idéaliste qui nous rappelle l'impossibilité de penser l'impensable. Toute pensée, selon la phénoménologie, n'implique aucunement une *donnée*. C'est même un des grands mérites des « *Etudes Logiques* » d'avoir mis bien en relief le caractère de la pensée non-intuitive. Prenons un exemple: Je pense la série des corps réguliers. Essayant de les énumérer, je cite le tétraèdre, l'hexaèdre, l'octaèdre, le décaèdre, le dodécaèdre, etc. Je ne me les *représente* que d'une façon confuse. Mais leur nom me renseigne sur le nombre de leurs côtés. Je pourrai même, si j'ai le bonheur de me souvenir du théorème d'Euler, en déduire d'autres propriétés, le tout sans

---

être identifiée avec le concept *plus ou moins exact* que nous nous en faisons et qui peut varier selon la définition choisie, tandis que l'idée est immuable? Cf. Husserl, *L. U.*[1], II, 2e étude et 6e étude, not. § 45; resp. *L. U.*[2] II, 1, 2e étude et II, 2, not. § 45, et « *Idées* », § 22, « *Wesen und Begriff* ». V. a. E. Heinrich, « *Untersuchungen zur Lehre vom Begriff* », Dissertation de Goettingue, 1910.

[24]) Parmi les 5 sens du terme « intuition » que M. Lalande a si judicieusement distingués (« *Foi et Vie* », 1922, p. 466-476, aucun ne correspond donc exactement à l'*accept phénoménologique*. Toutefois, on peut prendre comme point de départ le 1er sens dans son interprétation étymologique, mais élargi de manière à englober le 2e, qui nous semble coïncider avec l'intuition catégoriale de Husserl. Le 3e n'interviendrait qu'accidentellement. — V. surtout *L. U.*[1], II, VIe étude, resp. *L. U.*[2], II, 2, not. § 1-15.

Digitized by Google

avoir le moins du monde recours à mon imagination. Mais un scrupule me saisit: Tous ces corps *existent-ils* (mathématiquement parlant)? Par acquit de conscience je me mets à les modeler (en pensée ou matériellement); mais voici que je découvre — avec étonnement peut-être — que non seulement je suis personnellement incapable de créer, et même d'imaginer un *décaèdre régulier*, mais que l'essence même de cette idée, étant synthétiquement absurde, répugne à toute réalisation. Le pas que je viens d'accomplir et qui m'a réveillé de mon illusion, peut assez bien servir d'exemple de ce que c'est que le passage de la pensée conceptuelle à la pensée intuitive[25]). La première est tendue vers une entité, sans la regarder, la seconde seule réalise ce que Platon appelle la contemplation de l'idée. *La pensée qui vise, s'est transformée en pensée qui voit.*

Ce n'est que dans le deuxième cas que la phénoménologie parle d'intuition, et nous comprendrons à présent peut-être mieux pourquoi elle se refuse à voir dans le précepte intuitionniste une vulgaire pétition de principe. C'est le sens même de toute pensée « sensée » qui exige sa réalisation en une vision intuitive, laquelle, en la dépassant pourra seule mettre fin à la sourde inquiétude inhérente à toute *co-agitatio*, par un arrêt qui sera un arrêt de vie ou de mort.

§ 4. *De la nature des descriptions phénoménologiques.*

Les ébauches d'analyses que nous venons d'esquisser, ne sont, cela va de soi, que des résumés grossiers et extrêmement incomplets de certaines recherches pénétrantes et scrupuleuses condensées notamment dans les parties des « *Logische Untersuchungen* » que nous avons citées. Il faudrait les traduire en entier pour donner une idée de ces investigations que l'épisté-

[25]) Leur différence saute d'autant mieux aux yeux que l'objet est, dans les deux cas, d'ordre idéal.

Digitized by Google

mologie et la psychologie du siècle dernier étaient loin de soupçonner. Mais notre aperçu suffira peut-être à faire comprendre, combien la phénoménologie est éloignée de je ne sais quelle « vague mystique intuitionniste ». Il serait même parfaitement inexact, d'y voir une philosophie irrationnelle par essence. Au contraire, certaines aspirations cartésiennes s'y font jour d'une manière très nette. Mais il serait également erroné de la qualifier de renaissance rationaliste. S'il est vrai que la prise de contact avec une valeur morale ou autre — sans même parler des états de conscience par lesquels le mystique saisit Dieu — est de nature partiellement ou complètement irrationnelle, la phénoménologie, telle que nous venons de l'évoquer, ne fera pas la moindre difficulté pour le reconnaître. Preuve en sont d'ailleurs les nombreuses recherches d'ordre axiologique et hiérologique que nous trouvons dans la littérature phénoménologique et qui ne sont rien moins que « rationalistes »[26]).

C'est que la phénoménologie — nous pensons l'avoir démontré — n'est de par son essence, ni rationaliste ni anti-rationaliste. Elle se pliera, dans chaque cas particulier, aux exigences de la méthode qui lui procurera la connaissance la plus adéquate de l'objet.

Cela ne veut pas dire que les recherches préparatoires à l'intuition ne soient pas parfois longues et pénibles. Si le phénoménologue qualifie de directe ou immédiate la vision intuitive d'une entité, c'est uniquement par opposition à l'évidence indirecte ou médiate que nous procure le raisonnement.

Or, une des voies les plus pratiques pour nous acheminer vers ces intuitions des choses, est celle qui prend comme *points de départ* des *concepts* cristallisés dans le langage. En effet, le sens d'un mot n'implique-t-il pas, en général, l'indication, extrêmement précieuse, d'une direction qu'il s'agit de suivre pour heurter le

---

[26]) V. l'Appendice Bibliographique.

Digitized by Google

réel?[27]). Quoi d'étonnant alors, si des analyses comme celles qui sont contenues dans les « *Logische Untersuchungen* » soient remplies de discussions d'ordre plus ou moins *terminologique*? Mais quoi de plus injuste aussi que de vouloir accorder une valeur purement linguistique aux patientes et utiles recherches sur le sens du terme « représentation » ou « phénomène psychique »?[28]). Car si fréquentes que soient sur le terrain terminologique les rencontres et même les échanges de vues entre philologues et philosophes, l'esprit de leurs recherches n'en diffère pas moins profondément. Quel est en effet le but du premier, sinon de cataloguer les différents λόγοι d'un mot, que l'étymologie ou l'usage lui semble justifier? Tout autre est la tâche du philosophe: il désire entrer en contact non pas seulement avec les *concepts*, mais aussi avec les *réalités* originelles et ultimes qu'ils visent, comme Faust à la recherche des secrets gardés par les mères. C'est pourquoi il fera le partage entre ce que l'épreuve intuitive lui révèle comme un *bon-sens* ou un *contre-sens*, laquelle distinction n'a aucun intérêt pour le linguiste. Parfois même il se voit obligé, pour exprimer ce qu'il a vu, d'attribuer à un terme un sens nouveau ou d'en créer d'autres de toutes pièces.

On aurait tort de l'en blâmer. Mais alors une grande difficulté surgit. Ces termes, au lieu de pouvoir guider le lecteur vers l'objet visé, en exigent eux-mêmes, pour être compris, une vision intuitive préalable. Il faut donc trouver d'autres moyens pour l'y conduire.

---

[27]) « *Wenn wir Wesensanalysen erstreben, so werden wir naturgemäss ausgehen von Worten und Bedeutungen. Es ist kein Zufall, dass Husserls « Logische Untersuchungen » mit einer Analyse der Begriffe Wort, Ausdruck, Bedeutung usw. beginnen* »... (Reinach *Ges. Schrift*, p. 393.)

[28]) « *Man hat diesen Bedeutungsunterscheidungen den Vorwurf der Spitzfindigkeit und Scholastik gemacht; sehr mit Unrecht. Eine kleine und in sich selbst verständliche Scheidung kann dazu führen, ganze philosophische Theorien umzustürzen — wenn nämlich der betreffende grosse Philosoph sie nicht beachtet hat* » (Reinach, l. c. 394).

Digitized by Google

C'est ici que le *langage imagé* peut rendre des services, notamment dans des domaines mal explorés, où une terminologie scientifique ou pré-scientifique fait défaut. Rien ne serait naturellement plus faux que de prendre pour des espèces de définitions ces métaphores destinées à évoquer une vision. Il faut cependant remarquer la réserve que s'imposent la plupart des phénoménologues dans l'emploi de cette arme un peu dangereuse. C'est comme s'ils redoutaient de compromettre la précision et la clarté de leur pensée par des tableaux qui forcément cachent autant qu'ils dévoilent, et qui prêtent toujours à certaines fausses interprétations par la multiplicité des directions dans lesquelles ils peuvent, plus encore que les concepts, entraîner la pensée du lecteur, et dont une seule doit cependant lui être suggérée[29]).

C'est pourquoi une autre voie est en général préférée: celle qu'on pourrait appeler — toutes réserves faites — la *via negationis.* Pour faire avorter radicalement toute confusion du phénomène visé avec d'autres qui lui sont semblables — d'autant plus semblables que l'étudiant n'a pas l'habitude de les distinguer — on commencera par énumérer ce qu'il n'est pas. Le dernier phénomène qui se présentera alors au regard scrutateur de plus en plus éveillé de l'adepte, sera celui qu'on ne nommera pas, c'est-à-dire le bon.

Cette manière de procéder par jugements «limitatifs» serait évidemment un détour intolérable, s'il s'agissait de donner d'un objet quelque définition positive. Mais elle rendra de grands ser-

---

[29]) Voici cependant à titre d'exemple, un texte tiré de la belle étude de M. A. Pfänder sur les « problèmes caractérologiques » *(« Grundprobleme der Charakterologie »* dans *« Jahrbuch für Charakterologie »*, I, p. 289-335), Berlin, 1924), et que nous nous garderons bien de vouloir traduire: *« Eine grosse knorrige Eichenholzseele wird nach Qualität und Form einen andern Lebensfluss haben als eine mittelgrosse, feinkörnige, fettlose Kreideseele; eine untermittelgrosse, mollige Daunenseele wird in sanft gleitenden und süss anschmiegenden, leichten Wogen, mit gelegentlichen kichernden Spritzern dahinleben, in einer Art, die etwa der mittelgrossen, grobleinernen Seele völlig wesensfremd ist »* (l. c. p. 328).

Digitized by Google

vices à l'enseignement intuitif. Car en refusant de fournir à l'étudiant une définition du phénomène qui est le thème de l'étude, elle le préservera de la tentation de substituer à l'intuition riche et colorée un pâle concept, dont il pourrait se servir comme d'une fausse clef, pour se glisser parmi ceux qu'une intuition du phénomène proposé à la discussion aura seul réellement autorisés à y prendre part[30]). Mais hâtons-nous de clore ce discours d'ordre pédagogique plutôt que méthodologique, pour ajouter quelques remarques sur un sujet que nos lecteurs ne nous pardonneraient pas d'avoir traité trop sommairement.

§ 5. *Les essences.*

Parmi les classes d'entités qui se présentent aux regards des phénoménologues, un groupe a attiré, dès le début, leur attention particulière. C'est celui qui embrasse ce qu'on a appelé le monde des essences (*Wesenheiten*, Εἴδη, appelées parfois « phénomènes »

---

[30]) R. Otto qui, par ailleurs, s'éloigne absolument de la phénoménologie, emploie également ce procédé dans la Ire Partie de son livre sur le Sacré, not. chap. II à VIII (« *Das Heilige* », 1re édit., Breslau, 1917) et il se rend parfaitement compte de ce qu'il fait. Il explique en effet (chap. II) qu'il n'est pas possible de donner une définition des données élémentaires de la conscience, mais qu'on peut, par le discours, amener l'auditeur jusqu'au tournant, où il verra jaillir la donnée, dont il est question. Et on ajoutera parfois : « Notre X n'est pas ceci, mais il est parent à celui-ci, opposé à celui-là. Est-ce qu'à présent, tu ne le verras pas toi-même ? » — Scheler, qui cite ce passage, ajoute : (*Vom Ewigen im Menschen*, I, p. 392) : « Cette méthode (plutôt négative), qui consiste à enlever successivement, comme les écorces d'un fruit, tout ce qui est sensiblement parent ou opposé au phénomène à «démontrer», et à décortiquer ainsi le phénomène ; enfin à poser devant les regards de l'esprit le phénomène décortiqué, voilà la voie qui mène à la vision phénoménologique de l'essence. Le fait que le x cherché est indéfinissable *(per genus et differentiam specificam)* est même un indice sûr qu'il s'agit en la personne de cet x d'une essence authentique et élémentaire, qui fonde des concepts élémentaires, sans pouvoir être conçue elle-même. » — Est-il besoin d'ajouter que la désignation positive des objets exclus ne présente aucun inconvénient, vu qu'ils ne sont pas le thème d'étude dans ce cas particulier ?

Digitized by Google

dans un sens très précis, ou improprement: *Wesen*). Le but de ce travail qui est de donner un aperçu général sur la phénoménologie, nous dispense de revenir ici sur tous les problèmes complexes et passionnants que soulèvent, depuis les temps d'Aristote, ces entités au point de vue de la philosophie première [31]).

Nous nous contenterons d'écarter quelques interprétations erronées de cette découverte.

S'il est exact que l'acte intuitif saisit un objet ou un phénomène dans tout ce qu'il a de particulier, il y a cependant encore deux manières de comprendre cette tâche. Je puis, en effet, comme le ferait l'historien, étudier une donnée comme *existant effectivement* à une certaine époque et entretenant des rapports effectifs avec d'autres données envisagées de la même manière. L'historien refusera même d'admettre que l'individualité d'un objet ou d'un événement, tel qu'il le conçoit, puisse jamais être saisie dans sa totalité, si on fait abstraction de ce que sa position parti-

---

[31]) Nous avons esquissé dans un article publié J. B. IV, p. 495-543, et séparé (Halle, Niemeyer) *(Ueber Wesen, Wesenheit, und Idee)* quelques distinctions que l'analyse phénoménologique nous semble imposer. Des lecteurs bienveillants nous ont félicité d'avoir rapproché notre terminologie de celle d'Aristote, et nous pensons en effet que, étudié à la lumière de la phénoménologie, le Père de la philosophie aura encore beaucoup à nous dire. Mais il va de soi que, quand même l'emploi que nous avons fait de certains termes grecs, serait philologiquement contestable, nous maintiendrions nos analyses philosophiques. Car ce n'est pas une étude d'ordre historique ou philologique que nous avions l'intention de fournir.

D'autre part, certaines de nos constatations ont eu l'heur de déplaire à M. Arnold Metzger (v. J. B. VII, p. 665, 1). C'est leur droit. Mais ce qui nous étonne c'est que ce critique ait choisi notre obscure personne pour attaquer comme « dogmatique » une méthode depuis longtemps pratiquée par d'illustres phénoménologues.

Quant à la solution un peu simple du problème que recommande M. Metzger — il propose tout bonnement d'ignorer la distinction capitale entre essence « empirique » et essence « eidétique » — le développement de la phénoménologie en a déjà jugé. V. à ce propos le travail très consciencieux de M. Roman Ingarden, intitulé: *«Essentiale Fragen»* qui apporte des éclaircissements nouveaux et intéressants (J. B. VII, p. 125-304), et les remarques pénétrantes de Mme Conrad-Martius, J. B. VI, p. 161-168.

Digitized by Google

culière dans le temps lui confère d'unique et de non renouvelable [32]).

Mais on peut aussi, sans pour cela abandonner le moins du monde l'attitude intuitive fondamentale, porter son attention plus spécialement sur l'ensemble des caractères constitutifs et intrinsèques d'une donnée, en laissant de côté la question de son existance réalisée ou non à tel ou tel moment. C'est précisément cette « abstraction précisive », comme diraient les scolastiques, que réclame, selon les phénoménologues, la philosophie, et qu'on pourrait appeller la *1re réduction phénoménologique* [33]).

C'est ainsi que pour reprendre un exemple qui nous est déjà familier, nous pouvons choisir comme objet d'une étude *le rouge* (d'une certaine nuance déterminée si nous voulons), considéré non pas comme faisant partie du monde empirique, mais dans son « essence constitutive ». Ce sont ces entités idéales dépourvues de toute contingence empirique et non quelques mystérieuses copies astrales des objets matériels, que les phénoméno-

---

[32]) Cf. Trœltsch, « *Ges. Schriften* » III, not. l'article intitulé : « *Historie und Erkenntnistheorie* » (p. 656-693).

[33]) V. « *Idées* », § 4, « *Reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen* ». Cf. D. Mercier, « *Logique* »[3], p. 27 (Louvain et Paris, 1902).

De fait la grande majorité des phénoménologues sont philosophes. Il est vrai qu'ils revendiquent — et avec raison, croyons-nous — pour l'attitude phénoménologique l'honneur de servir aussi la cause des sciences particulières (v. le manifeste cité plus haut p. 36). Mais il semble que ce soit surtout dans la mise en lumière et l'étude des « jugements a priori et synthétiques », cachés dans leurs fondations en une étendue peu soupçonnée par la logique et la méthodologie traditionnelles, qu'ils voient la contribution possible de la phénoménologie à leur développement et leur mise au point. Toutefois il faut reconnaître que la disposition d'esprit phénoménologique est, en elle-même, quelque chose qui vise plus loin. C'est une nouvelle manière de voir et de sentir les choses qui, forcément, influera sur toute la vie intellectuelle et par delà sur la vie en général. V. à ce sujet, Scheler, « *Versuche einer Philosophie des Lebens* », les deux dernières pages (dans « *Abhandlungen und Aufsätze* », I, Leipzig, 1915 et dans « *Vom Umsturz der Werte* », I, Leipzig, 1919).

Digitized by Google

logues désignent par *essence*. De quelle manière existent-elles? C'est ce que nous ne pouvons pas étudier ici à fond; qu'il nous suffise de répéter qu'à moins de tomber dans les pires contresens, nous ne saurions leur assigner un mode d'existence *psychique*, qui forcément serait empirique[34]). Mais ce serait un préjugé non moins grave que de vouloir dénier toute espèce d'existence à des données constatables d'une manière, qui ne laisse aucun doute.

Ceci dit, il importe de rappeler que ce sont ces essences-là qui, selon la phénoménologie, se signalent comme étant la source et contenant la justification de ce que Kant appelait les jugements synthétiques *a priori* (et même des jugements analytiques, d'une manière qu'il serait un peu long à décrire ici[35]). Si j'ai eu la vision claire de ce que c'est que le rouge, le bleu, le violet, je comprendrai que le violet est essentiellement situé entre le bleu et le rouge, et non pas le bleu entre le rouge et le violet[36]). Si j'ai eu l'intuition de ce que c'est que l'amour d'une personne pour une autre, je comprendrai que (toujours et partout) il fera connaître des parties centrales dans l'âme de la personne aimée

---

[34]) Cette remarque est également valable pour les essences d'ordre général comme le rouge ou le brun (sans indication de nuance) ou le triangle (sans indication de ses angles). On peut même dire que le contresens psychologiste se révèle, dans ce cas, comme particulièrement énorme. C'est ce qui fait la force de l'argumentation de Berkeley contre les idées générales. Cf. *L. U.*[1], II, resp. *L. U.*[2], II, 1 (IIe étude).

[35]) Il y a des essences formelles, qu'il ne faut pas confondre avec les essences générales, v. Husserl, « *Idées* », § 13 et 14. Cf. *L. U.* I, chap. XI.

[36]) V. Geiger, *J. B.* I, 2, 570; Reinach, *Ges. Schrift.*, p. 395 s.

Nous avons un peu modifié l'exemple de G. et R., pour couper court à toute prétendue « explication » de cette loi par le spectre ou les longueurs d'ondes. Car il faut toujours s'attendre à de pareilles substitutions de problèmes de la part de certains esprits « positifs ».

Rappelons aussi, en passant, la dissertation de Reinach sur les fameuses « *relations of ideas* » de Hume, qui seraient bel et bien des jugements synthétiques mal interprétés par Kant. « *Kants Auffassung des Humeschen Problems* » (Reinach, *Ges. Schrift.*, p. 1-35).

Digitized by Google

que des couches superficielles cachent à l'observation non émotive[37]).

Ces thèses ne sont pas trouvées par « empirie »; car dans ce cas, elles ne pourraient énoncer que la constatation d'un certain nombre de faits laissant prévoir avec quelque probabilité — et à condition de croire à la régularité dans la nature — d'autres événements semblables. Or, ici nous sommes en présence de jugements catégoriques et universels. Ils ne sont pas non plus analytiques; car la définition des essences (en admettant même qu'elle soit possible dans tous les cas, ce qui est manifestement faux) ne contient pas nécessairement l'épithète énoncé par le prédicat.

Le fait qu'un phénomène empirique (une couleur, un sentiment) est le point de départ de l'ascenseur appelé « idéation » qui nous hisse jusqu'à l'intuition de l'essence, ne nous autorise nullement à interpréter ce procédé comme une induction. Car une pure fiction ou une hallucination d'un centaure ou d'un démon suffira amplement pour en réaliser la vision intuitive et en déduire des lois d'essence[38]). Et quand même, les éléments d'une fiction ou d'une hallucination seraient-ils, en dernière analyse, empruntés à des perceptions antérieures, il va de soi que ni l'authenticité de celles-ci ni leur réalité en tant que faits psycho-

---

[37]) V. Scheler, « *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* », p. 66-69 (Halle, 1913). (La 2e édition de cet ouvrage porte le titre : « *Wesen und Formen der Sympathie* ».) — Idem, « *Liebe und Erkenntnis* », article publié, a) dans « *Krieg und Aufbau* », p. 393-429 (Leipzig, 1916), b) dans « *Moralia* », p. 110-147 (Leipzig, 1923).

[38]) « *Die Fiktion, das Lebenselement der Phänomenologie... ein Satz, der sich als Zitat besonders eignen dürfte, die eidetische Erkenntnisweise naturalistisch zu verhöhnen* » (Husserl, « *Idées* », p. 132 et la note) — « Celui qui s'est occupé de psychologie et d'observation psychologique dans un sens plus élevé, a acquis une souplesse intellectuelle qui le met à même de comprendre tout ce qui est humain et *d'inventer hardiment lui-même ses exemples ;* et ceux-ci, tout en manquant de l'autorité qui revient aux faits, seront d'une vigueur démonstrative, bien plus grande que ces faits matériellement prouvés.» S. Kierkegaard, « *La notion de la peur* », II (cité d'après l'édition allemande de Diederichs, Jena, tome V, p. 50).

Digitized by Google

physiques n'entrent jamais en ligne de compte, pour la justification de la loi apriorique découverte — ce qui assurément serait indispensable s'il s'agissait d'une induction. Ceci est tellement vrai que des perceptions erronées peuvent donner d'excellents résultats au point de vue des recherches « eidétiques ». Un jet d'eau n'est assurément pas un phénomène organique; cependant il peut — perçu d'une certaine manière — nous aider à saisir l'idée d'élan vital. Une étoffe se composant de petits carreaux rouges et bleus n'est certainement pas violette; elle est apte cependant — vue à une certaine distance — à nous faire apparaître le « phénomène » du violet. C'est pourquoi nous pouvons aussi dire que le phénomène à lui seul suffit à fonder la phénoménologie des essences [39]).

Chapitre III. L'EPISTÉMOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE.

§ 6. *La conception « intentionaliste » de la conscience.*

Notre exposé, dont le caractère abstrait ne pouvait guère être évité, aura peut-être réussi à démontrer le rôle prépondérant que jouent dans la phénoménologie l'intuition des essences (*Wesens-Schau*) [40]); dont commence même à parler — hélas! —

---

[39]) Que ce soit là l'explication *historique* de l'emploi de ce mot, nous n'oserions le prétendre. Ce terme, après avoir déjà eu une fortune retentissante dans la philosophie allemande du 19e siècle, a sans doute été repris par Husserl parce qu'il paraissait idoine à désigner l'étude de la façon, dont des objets et des lois se manifestent dans les phénomènes donnés indubitablement à la conscience, ou d'une manière plus générale, à désigner l'étude de tout ce que nous enseigne le monde phénoménal ainsi compris. (V. plus bas § 8). — Le terme de phénoménologie, dans un sens plus vague, se trouve d'ailleurs déjà chez Pfaender, « *Phaenomenologie des Wollens* », 1900.

[40]) Cf. Reinach, « *Ges. Schriften* », p. 375, 394 suiv. Cf. p. 171 (resp. J. B. I, 2, p. 689).

Scheler, « *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* », chap. II, A : « *Apriori und Formal überhaupt* ». (J. B. I, 2, p. 447-482).

Idem, « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 118-123, 444-450, 463-467.

Geiger, « *Beiträge zur Phänomenologie des aesthetischen Genusses, Einleitung.* (J. B. I, 2, p. 570-573).

Digitized by Google

la littérature populaire d'outre-Rhin, ainsi que l'étendue énorme du domaine des lois « a priori » qu'elle a permis de révéler. Nous voilà bien loin de ces quelques rares « jugements synthétiques a priori » que Kant admettait en dehors des mathématiques.

Mais la rupture avec le criticisme est encore bien plus radicale. En effet, si les vérités de raison ou vérités d'essence expriment des rapports intrinsèques entre des idées, la solution kantienne de leur énigme se révèle non seulement comme superflue, mais à proprement parler comme absurde. Car même en mettant les choses au mieux — c'est-à-dire en excluant toute interprétation psychologiste ou anthropologiste de la « critique », qui forcément, en ramenant les vérités de raison à des vérités de fait, nous embourberait dans les pires contre-sens — même en faisant, disons-nous, cette supposition favorable aux Kantistes, on ne voit pas comment le recours à la nature de la conscience pourrait jamais *justifier* ou « expliquer » une « *relation of ideas* ». Car si c'est l'essence de l'esprit qui fait que $3 > 2$, nous aurons tout simplement remplacé — en faussant son sens intrinsèque! — une loi d'essence par une autre réclamant à son tour une explication semblable, si bien que nous ne pourrons éviter cette inquiétante course à l'infini qui selon Kant lui-même, est un signe évident d'une fâcheuse divagation de la raison.

Dira-t-on au contraire que tel n'est pas le sens profond du criticisme? Qu'il reconnaîtra volontiers des essences, pourvu qu'on leur refuse toute existence « *en dehors de la conscience* »? Acceptons pour un instant non seulement l'interprétation, mais encore la thèse elle-même! Ne voit-on pas qu'une relation *essentielle* entre deux idées reste ce qu'elle est, même si nous la transportons à l'intérieur de l'esprit de celui qui la constate? Et que

---

H. Conrad-Martius, « *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt* », *Einleitung.* (J. B. III, p. 348-351); *Realontologie*, I, § 1 à 12 (J. B. VI, p. 159-167), et l'introduction aux œuvres de Reinach, not. p. VIII-XIX.

Digitized by Google

cet aveu en entraînera forcément un autre, à savoir que ces idées ont une *essence* qui nous permet de parler ainsi?

Non, il n'y a décidément qu'un moyen de maintenir la position criticiste, c'est de nier le caractère essentiel des vérités de raison, y compris des vérités logiques. Ce qui en résulte, les *Prolégomènes* de Husserl l'ont trop bien démontré pour que nous ayons la cruauté d'insister.

Mais nous devinons une objection bien plus radicale sur les lèvres de ceux d'entre nos lecteurs, dont l'esprit a été formé par la tradition criticiste. La phénoménologie — diront-ils — nous parle d'objets, d'essences, d'idées ainsi que de leurs rapports, comme si ces entités existaient *indépendamment* de la conscience. Cette hardiesse ontologique ne manque pas de nous étonner de la part des phénoménologues qui prétendent philosopher sans faire de suppositions arbitraires. N'y a-t-il pas des motifs philosophiques très sérieux pour croire, conformément à un certain criticisme, à l'immanence ou au moins à la dépendance « consciencialiste » de tous les « objets »? Et si non, comment prétendre les reconnaître d'une manière sûre? Tout l'intuitionnisme ne repose-t-il pas tout de même sur un préjugé épistémologique? [41])

Déjà, pour parler franchement, la lecture des « *Prolégomènes* » (qui cependant n'abordent pas encore la phénoménologie proprement dite), tout en nous ayant convaincus de l'impossibilité du psychologisme en matière logique, nous a laissés un certain malaise: ces lois absolues, en effet, nous voudrions y croire, pour notre propre salut. Mais qui pourra atteindre, par

---

[41]) On remarquera que cette objection n'est pas la même que celle que nous visions p. 57. Ici il ne s'agit plus de savoir si tel objet ou tel groupe d'objets doit être rangé parmi les entités immanentes ou transcendantes à l'esprit, mais de savoir si — en principe — le transcendant est chose possible et discernable.

Digitized by Google

les forces de son esprit, ce qui ne lui devient pas, en quelque manière, intérieur? Et dans ce cas même, qui osera, dans l'amas des faits et des lois psychiques, faire la part de ce qui doit être hypostasié comme absolu?

— La réponse de la phénoménologie à ces interlocuteurs sera brève et décisive: Je suis si peu étrangère à ces préoccupations fort légitimes, leur dira-t-elle, que c'est pour les résoudre que j'ai été conçue et mise au monde.

Aucune philosophie sérieuse ne saurait à vrai dire se dispenser de passer par l'épreuve du doute cartésien ou de répondre à la formidable question soulevée par Kant, lorsqu'il se demande, « comment une représentation peut entrer en rapport avec quelque chose en dehors d'elle. » [42]) En ce sens il n'est pas inexact de dire que cette parole kantienne ainsi que le doute cartésien ont été comme les parrains de cette philosophie nouvelle.

C'est, en effet, pour dissiper définitivement le malaise invoqué, que le 2e tome des « *Etudes Logiques* » s'est donné comme tâche de rechercher, si vraiment les objets et les vérités, en particulier les vérités logiques, se manifestent à l'esprit d'une manière qui permette de les distinguer de ce qui est « psychique » ou « immanent » [43]). En ce sens, l'analyse de ce qu'*est* la pensée doit précéder l'énoncé de ce qu'elle est capable d'accomplir.

---

[42]) V. la fameuse lettre à Marcus Herz du 21 février 1772: « *Auf welchem Grunde beruht die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand?* » Cf. Arnold Metzger, « *Der Gegenstand der Erkenntnis* », § 23-36 (J. B. VII, p. 713-770).

[43]) « *Darnach sind die Objekte, auf deren Erforschung es die reine Logik abgesehn hat, zunächst ... gegeben sozusagen als Einbettungen in konkreten psychischen Erlebnissen...*

Indessen ... alles Logische muss, wofern es als Forschungsobjekt unser eigen werden und die Evidenz der in ihm gründenden apriorischen Gesetze ermöglichen soll, in subjektiver Realisation (2e édition: *in konkreter Fülle), gegeben sein...*

So erwächst die grosse Aufgabe, die logischen Ideen, *die Begriffe und Gesetze*, zu erkenntnistheoretischer Klarheit und Deutlichkeit zu bringen. *Und hier setzt die* phänomenologische Analyse *ein. Die logischen Begriffe*

Digitized by Google

Toutefois, si on veut faire rentrer ces recherches dans la psychologie descriptive, comme Husserl lui-même a encore cru devoir le faire dans la 1re édition [44]), il faut bien se rendre compte qu'il s'agit d'une psychologie d'un genre très particulier. Car ce n'est pas en tant que faits d'histoire ou de nature, que tel événement de la conscience ou l'ensemble de ces événements nous intéresse. C'est uniquement la description intrinsèque de ce qui caractérise la conscience en général ou les actes cognitifs en particulier, qu'elle veut donner. Le fait empirique devra tout simplement fournir un spécimen d'un certain type.

Après tout ce qui précède, nos lecteurs comprendront sans peine, comment ce programme a engendré la « méthode » d'intuition essentielle (*Wesensschau*), dont nous avons parlé. Mais ce sont plutôt certains de ses résultats qui nous intéressent pour le moment.

Or, la première constatation fondamentale, esquissée déjà par Franz Brentano [45]), mais élaborée d'une manière décisive

---

als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben; sie müssen durch Abstraktion auf Grund gewisser Erlebnisse erwachsen und im Neuvollzuge dieser Abstraktion immer wieder neu zu bewähren, in ihrer Identität mit sich selbst zu erfassen sein. L. U.[1], *II*, p. 5, 6, 7, resp. *L. U.*[2] II, I, p. 4 et 5.

(Les objets que la logique pure veut étudier, sont donc d'abord donnés ... comme baignés dans les flots concrets de la vie psychique... Cependant toute entité logique doit être donnée comme réalisée dans un sujet [donnée dans la plénitude d'une concrétion], si toutefois nous voulons l'embrasser comme objet de nos recherches et en faire jaillir l'évidence des lois apriori, qui ont en elle leurs racines...

C'est ainsi qu'une grande tâche s'impose : c'est de répandre sur les *idées*, les concepts et les *lois de la logique*, *toute la clarté que réclament les exigences de la théorie de la connaissance*. Et c'est ici que débute *l'analyse phénoménologique*. Les concepts logiques en tant que synthèses intellectives valables doivent tirer leur origine de l'intuition ; ils doivent « naître » par abstraction de certains actes psychiques vécus et doivent se confirmer comme valables et se faire reconnaître comme identique, chaque fois que nous renouvelons cette abstraction.)

[44]) V. plus haut, note 10.

[45]) « *Psychologie vom empirischen Standpunkt* » (Wien, 1874). — 2e édition : *Philosophische Bibliothek*, 192 (Leipzig, 1924).

Digitized by Google

par les « *Logische Untersuchungen* » et les « *Ideen* » est ce que Husserl appelle le *caractère intentionnel* de la conscience. Il suffira ici d'exposer cette thèse *grosso modo*. D'après elle, tout acte de conscience se révèle, de par son essence même, comme tendu vers un « objet » qui lui est transcendant [46]). Une perception tout comme une représentation qui ne serait pas perception ou représentation *d'un objet* (non immanent à l'acte même); une connaissance ou un jugement qui ne porteraient pas sur *le fait* que A est B; un souhait ou un blâme qui seraient privés de toute direction tendant vers un *événement* déterminé ou non, seraient non seulement incomplets, mais dépourvus de *sens*.

De même, il serait incompatible avec la nature indéniable de ces actes, de vouloir situer en eux-mêmes l'objet qu'ils visent. L'arbre perçu cessera d'être perçu, le vol blâmé cessera d'être

---

[46]) « *Allgemein gehört es zum Wesen jedes ... cogito, Bewusstsein* von *etwas zu sein... Alle Erlebnisse die diese Wesenseigenschaft gemein haben, heissen auch* « intentionale Erlebnisse »; *sofern sie Bewusstsein von etwas sind, heissen sie auf dieses Etwas* « intentional bezogen » (Husserl, *Idées*, p. 64, v. §§ 36, 84, 85, 90, 91, 129, 135. Cf. *L. U.*[1] II, p. 344-399, 694-715; resp. *L. U.*[2] II, 1, p. 364-425 et II, 2, p. 222-244.

Il ne faut naturellement pas confondre avec acte de conscience ce qui constitue une « entité psychique » (l'âme, son état, son caractère, etc.). Nous reviendrons sur cette question dont la solution montrera la différence qu'il y a — en réalité — entre psychologie (même « eidétique ») et phénoménologie de la conscience. Remarquons toutefois dès maintenant que les soi-disant actes de conscience non intentionnels qu'on a cru découvrir, nous semblent être des *états d'âme* dont on peut avoir conscience en des actes « intentionnels », mais qui ne sont pas eux-mêmes des actes de conscience. A moins qu'ils s'agisse de ce que Husserl appelle la ὕλη, c'est-à-dire les sensations détachées de leur « forme intentionnelle ».

Un usage plus étroit et sans doute plus conforme à l'étymologie du terme « *intentio* » a été proposé dans l'article, d'ailleurs excellent, de M. Th. Conrad sur la perception et la représentation (« *Ueber Wahrnehmung und Vorstellung* », *Münchener Philos. Abhandl.*, 1911, p. 51-76). Mais alors il faudrait inventer un autre terme pour désigner ce que Husserl a en vue; et le fait est qu'on n'en a pas trouvé de meilleur. Car l'expression « rapport mental » (entre le sujet et l'objet), qu'on pourrait proposer, prête trop facilement à des malentendus psychologistes, qui risqueraient de tout gâter.

Digitized by Google

blâmé, s'il n'est pas *objecté* à l'acte, qui, on le voit, se transcende lui-même en atteignant « mentalement » ce qui n'est pas en lui. C'est ce fait absolument *sui generis* et sans analogie dans les rapports *réels* des choses, qu'il s'agit de constater sans parti-pris et sans essayer d'en fausser le caractère par l'emploi de quelque catégorie causale ou spatiale[47]), qui introduiraient à la base même de l'épistémologie l'hypothèse d'un monde réel, dont elle ne sait encore rien. Car, il ne faut pas s'y tromper : L'objet « intentionnel » n'*existe* pas nécessairement au sens ontologique. Il se peut que l'arbre donné dans une perception soit halluciné, que le vol blâmé soit inventé; il est même certain que l'événement souhaité n'existe pas (et n'existera peut-être jamais). Mais en aucun cas — et ceci est capital — il ne peut exister « à l'intérieur » de la conscience. Ou bien il existe de la manière prescrite par sa nature, ou bien il n'est que visé sans exister.

Du coup disparaissent tous ces néfastes êtres fantomatiques, que l'épistémologie naturaliste s'était vue forcée d'intercaler entre le sujet et l'objet: images, copies et doubles mentaux qui hantent l'esprit et parfois même le cerveau, et qui tout en étant par définition seuls connus, sont cependant naïvement déclarés ressemblants à je ne sais quelle réalité « extérieure » incontinu et inconnaissable, qui en serait la cause ou une des causes. Images qui,

---

[47]) « *Aber dies ist es eben, was deutlich werden muss, dass die geistigen Vorgänge, auf denen alles Denken beruht, keinerlei Aehnlichkeit mit dem physischen Geschehen haben... Eine Tätigkeit, die nicht einfach eine Bewegung* ist, *sondern eine Bewegung* ausübt, *auf zwei Objekte sich bezieht, ohne sie doch zu ändern, endlich sich der Richtung und Grösse des zurückgelegten Weges an dem Unterschiede ihrer eigenen Zustände bewusst wird, lässt sich nicht auf das gewöhnliche Schema von unveränderlichen Elementen mit veränderlichen Relationen, von Gleichheit der Wirkung und der Gegenwirkung bringen; dennoch ist sie etwas, dessen Wirklichkeit wir alle empfinden... In dieser ihrer ganzen Eigentümlichkeit muss man sie gelten lassen und zu ihrer Bezeichnung neue, ihr Wesen nicht verfälschende Grundbegriffe suchen, deren Mangel wir noch fühlen...* »
H. Lotze, *Logik*, § 335 (*Philos. Biblioth.* 141, p. 551).

Digitized by Google

au surplus, pour être « conscientes », devraient être immanentes à la conscience, ce qui, à coup sûr, leur retirerait toute envie de revêtir une nature spatiale. Ce qui est véritablement immanent, ce sont les sensations. Mais loin de coïncider avec l'objet visé, elles ne fournissent que la ὕλη à la vision, qui les transcende, en les formant par le « sens » qu'elle leur donne[48]).

Quant aux « objets » ou « corrélats intentionnels » de la conscience, aucune nécessité pour la phénoménologie de les idéaliser. Elle ne sera pas davantage réaliste au sens métaphysique. Son réalisme sera pour ainsi dire purement descriptif, et c'est dans ce sens que le terme d'objet doit être pris jusqu'à nouvel ordre. De même elle repoussera tout phénoménisme qui, lui aussi, implique un dogme métaphysique, négatif cette fois.

Cette ἐποχή que la phénoménologie de la conscience s'impose par rapport aux jugements existentiels sur le monde des objets et même des sujets (en tant que parties du monde), est ce que Husserl appelle la *réduction phénoménologique* par excellence. Ce qu'elle n'atteint pas, c'est évidemment toute l'étendue du *cogito* cartésien, y compris le *cogitatum* en tant que « noème », c'est-à-dire en tant que visé par la conscience.

Nous suspendons la position générale (du monde) *qui est un caractère essentiel de l'attitude naturelle*, nous mettons en parenthèses tout ce qu'elle embrasse en fait d'existence, à savoir *tout ce monde naturel*, qui est continuellement « là pour nous », « présent », et qui continuera à être là comme une réalité, dont nous avons conscience, même s'il nous plaît de la mettre en parenthèses. ...En faisant cela — et je suis libre de le faire, *je ne nie pas ce « monde »* comme un sophiste, je ne doute pas de son existence, comme un sceptique ; mais j'use de l'ἐποχή phénoménologique *qui m'interdit tout jugement sur un fait spatial et temporel...*

J'exclus donc toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel,

---

[48]) Ces rapports entre ὕλη et μορφή sont un des grands thèmes de la phénoménologie de la conscience, v. *« Idées »*, § 85 : *« Sensuelle* ὕλη, *intentionale* μορφή, et § 97, *« Die hyletischen und noetischen Momente als reelle, die noematischen als nicht reelle Erlebnismomente »*.

Digitized by Google

sans songer à formuler les moindres objections contre elles, *je ne me sers absolument d'aucune de ses affirmations...* ».

Mais la conscience *« a en elle-même une existence autonome qui, dans sa souveraineté absolue, n'est pas atteinte par l'exclusion phénoménologique.* C'est elle qui nous reste comme *« résidu phénoménologique »*, comme une région absolument originale, qui peut devenir le champ d'une science nouvelle : la phénoménologie ».

« En plus, la mise en parenthèses n'interdit pas le jugement que la perception est conscience d'une réalité (qui ne doit naturellement plus être posée), et elle n'empêche pas la description de cette apparition de « réalité comme telle », y compris la description des modes particuliers... de son apparition à la conscience » [49]).

---

[49]) *« Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir ausser Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern ;* also diese ganze natürliche Welt, *die beständig « für uns da », « vorhanden » ist, und die immerfort dableiben wird als bewusstseinsmässige « Wirklichkeit », wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern.*

Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere *ich diese « Welt » also* nicht, *als wäre ich Sophist,* ich bezweifle ihr Dasein nicht, *als wäre ich Skeptiker ; aber ich übe die « phänomenologische »* ἐποχή *die mir* jedes Urteil über *räumlich-zeitliches Dasein völlig verschliesst. Alle* auf diese natürliche Welt bezüglichen Wissenschaften, *so ..... wenig ich daran denke, das mindeste gegen sie einzuwenden,* schalte ich aus, *ich mache* von ihren Geltungen absolut keinen Gebrauch. » (Husserl, *« Idées »*, p. 56/57).

... die Einsicht, dass Bewusstsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. *Somit bleibt es als « phänomenologisches* Residuum » *zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann — der Phänomenologie* (p. 59).

« Die « Einklammerung » ..... hindert aber kein Urteil darüber, dass die Wahrnehmung Bewusstsein von *einer Wirklichkeit ist (deren Thesis nun aber nicht mit « vollzogen » werden darf) und sie hindert keine Beschreibung dieser ..... erscheinenden « Wirklichkeit als solcher », mit den besonderen Weisen, in der diese hierbei als ..... erscheinende bewusst ist »* (p. 187/188).

Cf. § 27-32, 49, 50, 56-62, 90.

Digitized by Google

§ 7. *Les problèmes de « constitution phénoménologique ».*

Faut-il donc admettre que l'exclusion du problème de l'existence objective ou ontologique, imposée par la dure nécessité de trouver une base d'opération soustraite aux flots du doute méthodique, soit définitive? Certainement non. Tout d'abord l'existence extra-mentale des *essences*, tout en étant mise, par acquit de conscience, à l'intérieur de la parenthèse réductionniste [50]), a toujours été considérée par tous les phénoménologues comme un fait qui se révèle d'une manière indubitable à l'analyse phénoménologique non prévenue. Qu'un tétraèdre absolument régulier, un son d'une hauteur très exactement déterminée, ne se trouve guère réalisé d'une manière parfaite dans le monde matériel, c'est ce qu'on peut soutenir — encore qu'il ne soit pas très facile de dire pourquoi. Mais que ces objets en tant qu'entités idéales ne soient rien ou soient quelque chose de psychique ou qu'ils cessent d'exister, sitôt que personne ne les pense plus, voilà des suppositions éliminées par leur sens indéniable, tel qu'il se présente au *cogito*. Il n'y a que les essences contradictoires comme le décaèdre régulier, qui n'existent point, pas plus psychiquement d'ailleurs que d'une autre manière.

Bien plus délicate est naturellement la question de l'existence ontologique du *monde empirique*. Mais là encore, ce ne sera pas je ne sais quel coup de force métaphysique ou je ne sais quel regard insensé « derrière les phénomènes », mais uniquement l'étude patiente de ce que ceux-ci nous enseignent, qui nous rapprochera de la solution. Les physiciens et les psycho-physiologues eux-mêmes, qui se font du monde réel une idée très particulière, prennent comme points de départ et comme points de repère de leurs théories leurs perceptions, sans lesquelles aucune expérience ne serait possible [51]).

---

[50]) Husserl, *« Idées »*, § 59 et 60.

[51]) Ou croit-on que les instruments destinés à enregistrer « objective-

Digitized by Google

Quel sera — a priori — l'ordre de perceptions, qui permettra de faire apparaître quelque chose comme un objet matériel; de quelle manière essentiellement exigée ces objets doivent-ils se comporter « phénoménologiquement », pour que certaines catégories (par exemple celle de causalité matérielle) puissent « se constituer » devant la conscience en un sens épistémologiquement justifié; quelle sera la signification sensée du terme même d'« existence empirique », voilà quelques-unes des nombreuses questions, qu'une étude de ce genre rencontrera sur son chemin, et qu'elle ne pourra résoudre qu'en tenant soigneusement à l'écart toute théorie psychologiste ou naturaliste[52]).

Ce sont ces investigations qui, selon Husserl, donneront la solution des problèmes que le génie de Kant avait déjà entrevus et attaqués dans la 1re édition de son « *Analytique transcendantale* »[53]).

Pour ce qui est de la « nature » et de l'existence empirique du monde des entités psychiques « réelles », par exemple de l'âme humaine, de ses fonctions, et de ses lois, des problèmes de constitution un peu analogues se poseront, qui devront être résolus par l'étude phénoménologique des perceptions intérieures (et de leurs objets « intentionnels ») entendues non comme perceptions du *cogito* absolu, mais comme perceptions de réalités psychiques, dont l'existence tombe sous le coup du doute méthodique.

---

ment » certaines données, serviraient à quoi que ce soit, si la perception « subjective » du savant n'intervenait pas, pour reconnaître les dessins fixés sur la plaque photographique ou la position des aiguilles du chronoscope?

[52]) V. *Idées*, §§ 129-132, 136-145, 149-151. Cf. § 32, 36.

[53]) V. Critique de la Raison Pure: *Transcendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, p. 95-130 de l'édition originale.

La 2e édition a malheureusement sacrifié la majeure partie de ces recherches exquises, sans doute par excès de scrupules anti-psychologistes.

Ce n'est pas de notre devoir, d'insister ici davantage sur ce point. Qu'il nous soit cependant permis de répéter, à quelle incompréhension totale on se condamne à l'égard des analyses de Husserl, si on interprète

Digitized by Google

Ces entités, épistémologiquement justifiées, seront, à leur tour, le thème d'une ontologie psychique apriorique, qui — selon nous — coïncidera en définitive avec la psychologie « eidétique » dûment séparée de toute phénoménologie [54]).

§ 8. *L'acte de la connaissance. « Sachverhalt » et « Evidence ».*

Il ressort des explications des deux paragraphes précédents que la phénoménologie *husserlienne*, qu'on peut aussi qualifier de phénoménologie de la conscience, loin de constituer une revanche du psychologisme battu en brèche par les « *Prolégomènes* », est au contraire le seul terrain, sur lequel il puisse être anéanti radicalement.

Ceci est vrai du psychologisme ontologique, qui ne connaît qu'une seule catégorie de données, à savoir les données psychiques. C'est vrai aussi du psychologisme épistémologique (ou scepticisme) qui s'efforce de réduire à un vague sentiment subjectif ce qu'on a coutume d'appeler *évidence*. Il se trouve en effet

---

comme des constatations de faits empiriques des observations d'ordre idéal, ou comme des événements se déroulant dans la nature, ce qui — pour parler le langage de Kant — en constitue l'origine transcendantale ou — pour employer les termes de Husserl — en permet la constitution phénoménologique.

[54]) Ces rapports seront complètement élucidés dans la 2e partie des « Idées » de Husserl, dont l'auteur nous a très aimablement autorisé à consulter le manuscrit.

V. en attendant, sur la perception des êtres psychiques, appelée aussi perception intérieure, L. U.[1] II, p. 326-329 et p. 694-715 ; resp. L. U.[2] II, 1, p. 347-351 et II, 2, p. 222-244. M. Scheler, « *Ueber den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich* » (« *Sympathiegefühle* », p. 118-148). Idem, « *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* », chap. VI, § 3 : « *Person und Akt.* » (J. B. II, p. 255-353).

A. Pfänder (ouvrages cités dans notre Appendice bibliographique). M. Geiger, « *Fragment über d. Begriff d. Unbewussten und d. psychische Realität* » (J. B. IV, p. 1-137).

Ed. Stein, « *Psychische Kausalität* » (J. B. V, p. 2-116.

Digitized by Google

que la réflexion phénoménologique permet de discerner tout autre chose au fond de cet énigmatique critère de toute vérité. L'évidence, selon la phénoménologie, ne constitue, à vrai dire, rien qui soit intérieur au sujet. Elle est un caractère inhérent à l'objet ou, pour mieux dire, à la manière dont il se présente à la conscience. Mais ici quelques précisions s'imposent.

Tout d'abord, la phénoménologie rejette comme inexacte toute épistémologie qui veut identifier la connaissance avec un jugement. Pour juger que A est B, nous explique A. Reinach [55]), il faut auparavant avoir *reconnu* que A est véritablement B, sans quoi toute distinction entre un jugement fondé et un jugement arbitraire est supprimé. Ce qui induit en erreur la théorie courante de la connaissance, c'est un préjugé d'ordre positiviste et sensualiste, qui lui interdit de voir dans cette espèce de relation que le sujet affirme exister entre A et B, autre chose qu'un rapport *créé* par l'esprit.

Mais à regarder de près et sans parti pris, le monde des données est bien plus vaste que la sphère des données élémentaires que désignent le sujet ou l'attribut d'une proposition. Les Grecs déjà savaient fort bien que la différence entre une couleur et un son, qui certainement ne peut être ni vue ni entendue, est

---

[55]) A. Reinach, « *Zur Theorie des negativen Urteils* » (Münchener Philos. Abhandl., p. 196-254, resp. « Ges. Schr. », p. 56-120). Cf. sa critique de la « *Psychologie générale* » de Natorp (« Ges. Schr. », p. 351-376, not. 375. V. a. Ch. Hauter, « *Religion et Réalité* », p. 16-42 (Strasbourg, Istra, 1922). Ces pages qui s'inspirent d'une conception très voisine de la théorie husserlienne de la connaissance, nous dispensent fort heureusement d'alourdir notre exposé d'une étude de la notion de vérité chez les phénoménologues.

[56]) V. Platon, Théétète ch. XXIX P 184 B — 185 C.

Rien de plus simple et de plus pénible à la fois pour le débutant en phénoménologie que de faire table rase de toutes les théories psychophysiologiques, qui interdisent de constater d'autres données immédiates que des qualités ou des sensations. Ce n'est que par une véritable conversion, douloureuse sans doute, que l'esprit recouvre les facultés intuitives le rendant capable d'opérer les constatations primordiales, qui doivent précéder toute théorie soutenable. Quand même tous les phénoménologues

Digitized by Google

cependant reconnue et constatée par l'esprit comme une donnée [56]). On peut appeler données du 2e degré ces rapports entre deux éléments A et B, étant donné qu'ils supposent ces données élémentaires [57]). C'est parmi ces objets en quelque sorte complexes, mais saisissables intuitivement, qu'il faut rechercher le « corrélat » exact de l'acte cognitif. Les phénoménologues le nomment *Sachverhalt*, terme que nous pouvons traduire par « état de chose » ou « fait », mais en nous souvenant qu'il comprend des « faits » du monde essentiel et du monde imaginaire tout aussi bien que des faits empiriques [58]). Supposons en effet que j'*aperçoive* un arbre vert. Et bien, ce dont je peux *m'apercevoir* dans l'acte cognitif par excellence, ce n'est pas *l'arbre vert* ni la *verdure de l'arbre* entendue comme qualité, mais *le fait que l'arbre est vert*. C'est ce même « état de choses » que je puis affirmer dans un jugement fondé sur cette aperception [59]).

---

se seraient toujours trompés jusqu'à présent dans toutes leurs assertions, il n'en resterait pas moins vrai que c'est sur leur propre terrain qu'il faudrait les battre.

[57]) V. *« Idées »*, § 11, *« Syntaktische Gegenständlichkeiten und letzte Substrate. Syntaktische Kategorien »*.

[58]) *« Das Objektive des urteilenden Vermeinens nennen wir den beurteilten Sachverhalt »*, *L. U.*[1] II, p. 417, resp. *L. U.*[2] II, 1, p. 445. V. l'observation de Husserl dans le *Vocabulaire Philosophique* de Lalande (*« Bulletin de la Société Française de Philosophie »*, 1906, p. 296). — Cf. Reinach, *« Gesammelte Schriften »*, p. 6, 73-91, 131-136, 171. La définition se trouve p. 81 : *« Da Dinge niemals behauptet oder geglaubt werden können, und da andererseits im Urteil « die Rose ist rot » das Rotsein der Rose als gegenständliches Korrelat fungiert, so muss dieses Korrelat etwas anderes sein als die rote Rose selbst, dieses Ding der Aussenwelt. Wir wollen es künftig als einen Sachverhalt bezeichnen »*. — V. aussi D. v. Hildebrand, J. B. III, p. 142-145. — Pfänder, *« Logik »*, J. B. IV, not. p. 184-189, 348-353.

[59]) Il n'en est pas autrement des jugements de rapports et des jugements d'existence. Ce n'est pas la différence entre le bleu et le rouge que j'affirme, mais le fait que cette différence existe. Ce n'est pas l'existence de Dieu en tant qu'élément ou qualité qu'entend soutenir le théiste, mais le fait que cette existence lui revient ou plus simplement : le fait qu'il existe.

Il y a même des « Sachverhalte » qui n'ont qu'un membre, comme les

Digitized by Google

Ces distinctions, à première vue subtiles et presque superflues, se révèlent cependant comme ayant une importance épistémologique capitale. Car ce sont ces entités dites *Sachverhalte*, qui, en dernière analyse, justifient la différence entre les jugements positifs et les jugements négatifs, ainsi que les principes de contradiction et toutes les autres lois de la logique formelle[60]). C'est vers elles que l'esprit se tourne dans une multitude d'actes d'ordre émotif ou pratique, les désirant ou les redoutant, les louant ou les blâmant, s'en réjouissant ou s'en chagrinant. Ce sont elles dont veut parler le moraliste, lorsqu'il prétend qu'un certain état de chose est juste ou injuste. Car ce n'est évidemment pas la faim qui, le cas échéant, est censée être injuste, mais le fait que certains hommes en souffrent de par la faute de leurs semblables[61]).

Toutes ces attitudes adoptées à l'égard d'un *Sachverhalt* supposent ou impliquent naturellement un acte qui en prenne connaissance ou qui le représente. Il est d'ordre intuitif, quoi qu'il ne s'agisse évidemment pas ici d'intuition sensible. Il sera, selon les cas, plus ou moins lumineux. Lorsque l'arbre est perçu d'une manière indistincte (p. ex. à l'heure du crépuscule), le *fait* qu'il est vert, peut également rester « dans l'ombre ». Mais il y a — en principe — toujours une situation, où l'état de choses se présente d'une façon assez nette, pour être indubitable. Or c'est cette manière-là de s'offrir au regard de la conscience, et rien d'autre, que les phénoménologues désignent par « évidence »[62]).

---

faits impersonnels (« il pleut », « il fait chaud »). Leur nature ne pouvait être comprise par la logique traditionnelle, qui voulait à tout prix voir dans chaque jugement un rapport créé par l'esprit entre *deux* représentations. Reinach, « *Ges. Schriften* », p. 117-120 et Pfänder, « *Logik* », p. 200-209 (J. B. IV).

[60]) V. Reinach, « *Zur Theorie des negativen Urteils* » *(Münchner Philos. Abhandl.)*, p. 196-254, resp. « Ges. Schr. », p. 56-120).

[61]) V. D. v. Hildebrand, « *Die Idee der sittlichen Handlung* », II, 1 : « *Die Sachverhaltswerte* » (J. B. III, p. 194-199). Cf. Geiger, J. B. II, 2, p. 598.

[62]) Nous rappelons qu'il s'agit toujours de l'arbre tel qu'il est perçu et non pas tel qu'il est supposé exister ou non exister réellement. Mais il

Digitized by Google

Celle-ci n'est donc ni un élément psychique ni un élément constitutif du fait. C'est pourquoi ni le scepticisme psychologiste ni le relativisme rappelant que le même fait peut être évident à l'un et non à l'autre, n'auront de prise sur cette conception. Libre à chacun naturellement de désigner par un autre nom le phénomène mis ici en lumière, ou même de déclarer que jamais il ne s'est produit réellement dans l'histoire de l'esprit humain (excepté toutefois dans l'esprit de celui qui vient d'émettre cette thèse). Mais impossible à quiconque aura une seule fois constaté le fait que A n'est pas non - A, de qualifier de psychique ou de relative au sujet, l'évidence avec laquelle il se présente à la conscience. Evidence de nature identique à celles que toute méthode scientifique a pour but de faire jaillir, quelle que soit par ailleurs la complication du fait envisagé et la difficulté de la voie par laquelle on y accède [63]).

§ 9. *Conclusion.*

Notre enquête que nous venons de terminer et qui doit recommander plutôt que remplacer la lecture des ouvrages cités, exige une conclusion. Nous nous demandions au début, si la phénoménologie est une science ou une méthode ou autre chose. Voici maintenant ce que nous répondrons:

Le terme de phénoménologie n'est pas toujours employé dans le même sens par tous les phénoménologues. Il y a notamment trois acceptations sensiblement différentes du mot, que nous distinguerons.

---

n'est pas vrai que toutes les perceptions de l'arbre « phénoménal » soient équivalentes. Les différences de valeur, auxquelles nous venons de faire allusion, sont précisément révélées par l'analyse descriptive, qui ne présuppose aucune construction métaphysique ou psycho-physiologique. V. Husserl, *Idées*, § 67/68 et sa critique de la philosophie naturaliste dans « ΛΟΓΟΣ », 1910/11, p. 294-322. — V. aussi Schapp, op. cit. infra p. 76, n. 72.

[63]) Sur l'« évidence », v. *L. U.* I, p. 49-51, *L. U.*[1] II, p. 587-599, resp. *L. U.*[2] II, 2, p. 115-127 et « *Idées* », § 136-145.

Digitized by Google

1° Selon Husserl, la phénoménologie est une discipline philosophique. Elle est à la base de toutes les autres sciences, y compris la philosophie et la psychologie, qu'elle doit éclairer et justifier.

Issue de préoccupations épistémologiques, elle ne présuppose aucune thèse que le doute méthodique cartésien puisse atteindre. C'est pourquoi elle étudiera le *cogito* et son objet en tant que phénomène. Elle embrassera aussi de vastes recherches sur les entités qui se manifestent dans le flux des phénomènes et sur la manière, dont cette « constitution » se fait, jetant ainsi la base de toute ontologie possible.

Elle procède d'une manière eidétique et intuitive[64]).

II. — Selon les autres phénoménologues, la phénoménologie est l'étude intuitive non pas seulement de l'εἶδος de la conscience, mais de toutes les essences et des lois eidétiques qui en découlent. Elle coïncide avec la philosophie bien comprise et établit le fondement apriorique de toutes les autres sciences[65]).

III. — Dans un sens encore plus général, on désigne par « phénoménologique » la « méthode » ou le principe intuitionniste, qui repousse d'une part toute spéculation conceptuelle sans base suffisante dans les données, d'autre part, tout positivisme borné ne connaissant que des données empiriques ou sensibles. Elle n'est pas une méthode exclusivement philosophique et ne se borne pas nécessairement à l'étude des essences[66]).

En pratique, tous les phénoménologues font, certaines nuances réservées, de la *Wesensschau*, et c'est ce qui les unit le plus profondément.

---

[64]) V. Husserl, « *Idées* », not. § 27-34, 47-50, 56-62, 75. Metzger, « *Der Gegenstand der Erkenntnis* », J. B. VII, not. p. 620-628, 642-645.

[65]) V. outre les textes cités p. 36 et 38, A. Pfänder, « *Logik* », *Einleitung*, § 5 : *Logik und Phänomenologie* (J. B. IV, p. 166-169) ; H. Conrad-Martius, J. B. III, p. 354-356, Reinach, « *Ges. Schriften* », p. 394.

[66]) Reinach, « *Ges. Schriften* », p. 379.

Digitized by Google

Chapitre IV

REMARQUES COMPLÉMENTAIRES

§ 10. *De quelques dangers du mouvement phénoménologique.*

Nous n'avons pas caché, dans notre exposé, que les objections coutumières contre la phénoménologie ne portent pas, vu qu'elles reposent sur des interprétations erronées. Il faut cependant signaler que cette nouvelle manière de philosopher exige de la part de ceux qui s'y adonnent non seulement une probité intellectuelle hors ligne, mais encore un entraînement sérieux. Rien n'est plus facile en effet que de se réclamer d'une intuition difficilement vérifiable, pour appuyer quelque opinion subjective, mais rien de plus difficile que de parvenir à des intuitions réelles, c'est-à-dire objectives, et de les savoir exploiter consciencieusement et sans leur faire dire autre chose, que ce qu'elles contiennent effectivement [67]).

Certes les savants que nous avons eu l'honneur de citer, et qui doivent être rangés parmi les représentants classiques du mouvement, sont des pilotes avertis auxquels on confierait volontiers le gouvernail de la barque. Mais il n'est pas difficile de prévoir que l'heure où cette philosophie sera devenue « à la mode » — et elle a sans doute déjà sonné — cette heure verra l'éclosion de toute une littérature pseudo-phénoménologique, qui de bonne foi peut-être, mais d'une manière plutôt inquiétante, abusera de certains termes consacrés, comme: *Wesensschau*, *Eidetik*, *transzendentale Reduktion* ou simplement *Phänomenologie* [68]).

---

[67]) Après tout ce qui a été dit de l'évidence, il est superflu d'insister sur la différence entre une pseudo-intuition et une vraie intuition qui, selon le mot profond de M. Bergson, est toujours une intuition vraie. — Cf. *L. U.*[1] II, p. 412, resp. *L. U.*[2] II, p. 439 et les textes cités plus haut p. 71, n. 63.

[68]) Il n'est même pas nécessaire de penser à des « énergumènes sans connaissances ni talents (*« Nichtswisser und Nichtskönner »*), comme dirait

Digitized by Google

Ce n'est donc pas discréditer le mouvement phénoménologique authentique que de signaler les écueils, auxquels de nombreux navigateurs viendront sans doute se heurter et que la vérité du dicton: *corruptio optimi pessima* ne fera que rendre plus redoutables.

Et tout d'abord la tentation sera grande, de mépriser la hauteur de la barrière par laquelle le créateur de la phénoménologie a sagement séparé le monde des idées de la sphère empirique. Et, phénomène curieux, c'est moins l'infiltration funeste — et tant redoutée par Husserl — de l' « empirie » dans le territoire des recherches aprioriques, que l'application *prématurée* et *irréfléchie* de certaines vérités éternelles à des faits *hic et nunc*, qui est à craindre.

Il ne suffit pas, en effet, d'avoir démontré la perfection d'un certain εἶδος d'église chrétienne — pour prouver l'excellence de telle ou telle église empirique; ni d'avoir fait voir «eidétiquement» les différences de niveau moral ou intellectuel entre les âmes humaines, ainsi que la rationalité d'une hiérarchie sociale assignant à chacune (sans doute par le miracle toujours renouvelé d'une naissance providentielle) sa place convenable — pour justifier telle ou telle organisation empirique. Il manque dans l'enchaînement de ces démonstrations un anneau parfois assez difficile à produire: celui qui nous convaincrait que le fait envisagé est effectivement une réalisation de l'idée invoquée, et non pas d'une autre. Quand ce chaînon fait défaut, nous assistons à un saut dans le monde empirique, qui peut être sinon mortel, du moins dangereux au bon renom de la phénoménologie. Et tel est parfois l'attrait de cette tentation que même un phénoménologue aussi éminent que

---

M. D. H. Kerler. (V. dans son livre déjà signalé : « *Die auferstandene Metaphysik* », Ulm, 1921, la note 1 page 265, où il dit sa façon de penser à certains adeptes d'une secte bien connue, leur recommandant de faire pendant quelques dizaines d'années des recherches à la manière de Husserl, avant de se mêler de *philosophie*).

Digitized by Google

Max Scheler n'a pas manqué d'y succomber de temps en temps — non pas, il est vrai, dans ses ouvrages philosophiques proprement dits, mais dans ses écrits de circonstance théologico-politiques, dont Trœltsch a si bien discerné le caractère particulier[69]), et à propos desquels un autre critique n'a pas hésité de parler des illusions romantiques du grand philosophe[70]). Qu'on ne nous prête pas l'intention de vouloir enfermer la philosophie dans une tour d'ivoire! Mais il nous semble qu'en voulant la rapprocher *imprudemment* des problèmes empiriques, on risque de l'en éloigner à jamais.

Dans un autre ordre d'idées, il faut signaler la grande difficulté qu'éprouvent les débutants, à ne pas confondre ou brouiller les différentes couches ontologiques (notamment dans le monde de la nature), que nous font voir les analyses phénoménologiques. Même en admettant qu'un certain système de perceptions nous fasse voir, en telle couche superficielle du réel, quelque chose qui soit conforme à telle essence « eidétiquement » connue (p. ex. l'es-

---

[69]) « *Wo Scheler, der Gelehrte, spricht, strebt er nach strenger Scheidung* (scil. entre la sphère des essences et celle des contingences). *Wo Scheler, der Essayist, sich tummelt, verschmilzt beides und entsteht ein in Paradoxien schwelgendes Gemälde, das dem Entwurf Nietzsches von einer welthistorischen Psychologie recht ähnlich ist und in der Zusammenschmelzung eines Nietzscheschen Uebermenschentums mit mittelalterlichem Katholizismus und Patriarchalismus seine besonderen Glanzpunkte hervorbringt* » (Trœltsch, *Ges. Schriften*, III, p. 605).

V. à ce propos p. ex. l'article de Scheler intitulé « *Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil* » (*Zeitschrift für Psychopathologie*, I, Leipzig, 1912), réimprimé avec le titre : « *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* » dans « *Abhandlungen und Aufsätze* », I, Leipzig, 1925 ; dont la 2e édition a paru en 1919 sous le titre « *Vom Umsturz der Werte* ».

[70]) « *Er scheint manchmal in der romantischen Illusion zu leben, eine rettungslos untergehende Kultur sei dadurch doch noch zu retten, dass man erzählt, wie schön sie einmal war. Er schreibt in diesem Krieg 1915 über den Genius — der Perserkriege ; 1916 über die Kirche unter — Gregor den Grossen, über den Katholizismus des — Heiligen Franziskus.* (*Theodor Haecker : Sören Kierkegaard « Der Begriff der Auserwählten ». Ein Nachwort*, p. 348. Hellerau, 1917).

Digitized by Google

sence appelée matérialité ou causalité ou substantialité), il n'est pas dit qu'une étude plus approfondie de la réalité — étude qui doit suivre des règles intuitivement repérables — ne nous révèle pas une *nature* bien différente de celle que nous croyions tenir. C'est le grand mérite, d'une part, des cours de Husserl, d'autre part, des ouvrages de Mme H. Conrad-Martius (qui, espérons-le, ne s'en arrêteront pas là) [71]) d'avoir répandu la lumière sur ces problèmes difficultueux; et il suffit de comparer ces derniers à la thèse de W. Schapp [72]), pourtant très belle dans sa primitivité, pour mesurer le chemin parcouru depuis lors.

Un troisième péril résulte des obstacles qui s'opposent à une collaboration vraiment féconde des phénoménologues; collaboration que l'étendue énorme du territoire à défricher et le souci de ne pas trop disperser les forces précieuses des bûcherons semblent réclamer impérieusement. Husserl et Reinach espèrent en un travail phénoménologique en quelque sorte collectif, se poursuivant d'une manière organique à travers les siècles, un peu à la manière des sciences naturelles, et permettant sans doute aussi d'éliminer progressivement les erreurs toujours possibles dans ces études pénibles [73]).

---

[71]) « *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt* », J. B. III, p. 345-542 et « *Realontologie* », I, J. B. VI, p. 159-333, dont nous attendons avec impatience la 2e partie.

[72]) W. Schapp, « *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* » (Dissertation de Gœttingue, 1910; 2e édition Erlangen 1925).

[73]) « Il est certain que beaucoup de nos descriptions devront être refaites « sub specie aeternitatis ». Mais il y a un idéal que nous pouvons et devons atteindre: c'est de décrire fidèlement et à chaque pas, ce que nous voyons effectivement de notre point de vue, après l'étude la plus sérieuse du champ de vision. Notre procédé est semblable à celui d'un explorateur dans un continent inconnu, qui décrit soigneusement, ce qui se présente à son regard sur les sentiers qu'il se fraye, et qui ne sauraient être toujours les plus courts. Il peut être sûr de dire ce qui devait être dit, vu l'époque et les circonstances — quand même de nouvelles explications exigeraient de nouvelles descriptions contenant de multiples corrections. » Husserl, «*Idées*», p. 201. Cf. «*Philosophie als strenge Wissenschaft*» «ΛΟΓΟΣ 1910/11, p. 289-341). Cf. Reinach, « *Ges. Schrift.* », p. 405.

Digitized by Google

Mais le concours de toutes les bonnes volontés sera certainement bien plus difficile à établir ici que dans les autres sciences. Non seulement, comme l'a fort bien observé Scheler, l'étendue, la profondeur et la clarté même de l'intuition philosophique dont un homme est capable, dépend jusqu'à un certain point de son niveau spirituel (notamment en matière axiologique et hiérologique), — ce qui n'est pas fait pour faciliter le travail en commun [74]), — mais les phénoménologues sont, en général, tellement hostiles à toute tendance « scolastique » (qu'une critique superficielle leur a reprochée)[75]) qu'ils semblent bien décidés à poursuivre chacun sa voie, au risque même de voir éclore autant de terminologies que de savants.

Il faudra donc s'attendre, croyons-nous, à une crise de croissance plus sérieuse et plus prolongée que ne la laisse entrevoir l'optimisme de Husserl, qui éclate d'une manière si émouvante dans son article du «ΛΟΓΟΣ»; période un peu confuse et où des débutants feront sans doute plus parler d'eux qu'ils ne le mériteront, soit par une course trop rapide et mal préparée vers des buts encore lointains et inaccessibles pour le moment, soit au contraire par des fouilles minutieuses, mais entreprises à un endroit mal choisi et par conséquent sans grande valeur philosophique.

Est-ce à dire que le mouvement phénoménologique sera sérieusement entravé dans sa marche par toutes ces difficultés et d'autres encore, que le lecteur devinera? Nous ne le croyons pas.

Telle est en effet la force inhérente à toute philosophie originale et profonde — et qui vient à son heure — que même le fléau fatal de la popularité ne peut en entraver l'essor.

Et telle est, en particulier, la nature de toute philosophie

---

[74]) Scheler, « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 65-111.

[75]) V. W. Wundt, « *Psychologismus und Logizismus* » (« *Kleine Schriften* », I, p. 511-634, not. p. 613-614). Cf. Husserl, « *Idées* », p. 301, 1, et Scheler, « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 393.

Digitized by Google

intuitionniste qu'elle mènera lentement sans doute, mais inévitablement, à des résultats sinon identiques, du moins *concordants*, tous les chercheurs sérieux, dont l'œuvre subsistera.

§ 11. *Phénoménologie et Bergsonisme.*

Comme nous n'avons pas la prétention de donner une étude historique des origines de la phénoménologie, nous pouvons nous dispenser de parler des prédécesseurs immédiats des phénoménologues; nous le pouvons d'autant mieux qu'il n'y a guère que Fr. Brentano, dont la pensée originale et pas toujours appréciée à sa juste valeur, contienne quelques germes de la flore phénoménologique. Ce qui serait plus instructif, ce serait de montrer en détail, comment ce mouvement reprend quelques-uns des motifs les plus profonds de certains penseurs classiques de la philosophie ancienne et moderne. Il est clair notamment pour quiconque a suivi notre exposé, que la phénoménologie essaye de réaliser, d'une manière aussi féconde qu'inattendue, des aspirations platoniciennes, cartésiennes et kantiennes, tout en rejetant dans leur ensemble les systèmes par lesquels elles s'expriment [76]).

Mais le développement détaillé de ces indications dépasserait également les cadres de notre travail [77]).

---

[76]) V. à ce propos les remarques sur « Le Sacré » de Rudolf Otto chez Scheler (« *V. Ewigen im Menschen* », I, p. 391 suiv., où il est dit: « *So wenig ich Ottos religiöser Erkenntnistheorie folgen kann, ... so sehr begrüsse ich in dem rein* deskriptiven *Abschnitt seines Buches den erstmaligen ernstlichen Versuch, auf dem Wege der phänomenologischen Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wortmodalitäten des Heiligen ... aufzuweisen.* »

[77]) Sur les rapports de la phénoménologie avec l'Augustinisme v. Scheler, « *Liebe und Erkenntnis* », publié dans « *Krieg und Aufbau* » (Leipzig, 1916) et réimprimé dans « *Moralia* » (Leipzig, 1923). — Il existe aussi un livre de M. Jos. Geyser, intitulé « *Augustin und die phänomenologische Methode der Gegenwart* » (Münster, 1923). Il ne nous a malheureusement pas été accessible, tout aussi peu que l'ouvrage du même auteur

Digitized by Google

Il y a toutefois une autre analogie, qui dès le début a dû frapper nos lecteurs, et de laquelle il est juste de dire quelques mots. En effet, quand deux mouvements contemporains et indépendants comme le Bergsonisme et la phénoménologie, affirment les deux avec la plus grande netteté le primat de la vision intuitive sur la pensée discursive; quand les deux se déclarent être une espèce de positivisme nouveau, désireux de s'appuyer sur des données sensibles et supra-sensibles; quand les deux concèdent au *cogito* cartésien (convenablement élargi) un rôle *primordial* dans leur épistémologie et même un rôle *paradigmatique* pour la fondation de la morale[78]); s'ingénient avec une vigueur égale à mettre en relief l'originalité de la vie psychique et du flux de la conscience insaisissables par les catégories spatiales, temporelles et causales empruntées à l'ontologie de la nature matérielle; esquissent, comme nous aurons l'occasion de le voir, des théories de l'expérience religieuse assez semblables, on peut se demander, si cette conspiration préétablie ne serait pas le prélude d'une concordance finale.

A cette question nous répondrons cependant par la négative. Même si nous ne possédions pas de la plume d'un phénoménologue un travail pénétrant, qui ne tente rien moins qu'une réfutation en règle de l'épistémologie de M. Bergson[79]), il serait facile

---

sur Scheler (*« Max Schelers Phänomenologie der Religion »*, Freiburg, 1924). Dans ses publications antérieures toutefois, le savant Néothomiste ne nous semble pas toujours avoir saisi le sens exact des développements phénoménologiques. V. p. ex. *«Wahrheit und Evidenz »*, p. 12 (Freiburg, 1918), où il est parlé du *« Sachverhalt »* comme de quelque chose que le *jugement attribue* à un *objet*; ou bien *« Alte und neue Wege der Philosophie »*, p. 60 (Münster, 1916), où l'*« Anschauung »* des phénoménologues paraît être confondue avec *« sinnliche Anschauung »*.

[78]) Ed. Le Roy. Cours faits au Collège de France, not. 1919/1920; Conférence faite à « Foi et Vie », le 3 décembre 1922 (non publiés).

E. Husserl. Conférence faite à Londres sous les auspices de la *« Aristotelian Society »*, en 1922, également non publiée.

[79]) Roman Ingarden, *« Intellekt und Intuition bei Henri Bergson »*. J. B. V, p. 285-461.

Digitized by Google

de prévoir que sur un point au moins, il y a désaccord fondamental.

Quoi de plus certain, en effet, que la constatation suivante: l'intuition, chez Bergson, est la contre-partie de l'intellect, qui, lui, ne nous donne qu'une connaissance toute relative des choses, connaissance déterminée par des exigences d'ordre pratique, tandis que les phénoménologues ignorent absolument cette interprétation anti-intellectualiste de l'intuitionnisme. Même ceux qui avec Max Scheler seraient prêts à accepter l'interprétation pragmatiste des concepts des sciences naturelles[80]) — et cette opinion est loin d'être partagée par la majorité des phénoménologues — ne songent pas à considérer comme des clichés *faussant* nécessairement le réel, les catégories fixes et les schémas de nature spatiale, qui, selon Bergson, caractérisent l'intellect.

Parlons d'abord de ces derniers. Si la géométrie et, d'une manière générale, toute «pensée géométrique» est évidemment inadéquate à saisir la conscience absolue, résidu de la réduction husserlienne, et même la vie psychique prise comme réalité intérieure, elle n'en possède pas moins le droit intuitivement justifié, d'être appliquée à la réalité matérielle, qui, elle, n'est pas, selon la phénoménologie, l'être absolu *déformé*, c'est-à-dire mal vu, par un schéma spatial, mais une entité *sui generis*, qui existe à sa manière et qui, par sa nature intrinsèque, est conforme à la pensée géométrique. En outre, il convient de signaler — et ce point est décisif — que la géométrie elle-même (nous entendons la géométrie *vraie* et non pas une géométrie inventée), repose sur des axiomes intuitivement constatables. Le fait que le mathématicien et le physicien ne se pose pas ou ne comprend pas cette question

---

Cf. Scheler, « *Versuche einer Philosophie des Lebens* », 4e chap. (« *Abhandlungen und Aufsätze* », II, 1925, resp. « *Vom Umsturz der Werte* », II, 1919).

[80]) Scheler, « *V. Ewigen i. Menschen* », I, p. 85 (Leipzig, 1921); « *Moralia* », p. 11, p. 26-30 (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, I, Leipzig, 1923).

Digitized by Google

de vérité, ne lui enlève en aucune manière son sens philosophique; et on est donc autorisé à affirmer que les mathématiques elles-mêmes puisent leur force et leur *raison d'être* dans des intuitions primordiales.

Mais ce qui fait leur originalité propre, c'est ce système de déductions qui leur assure l'invulnérabilité logique, grâce à une certaine structure formelle étudiée par la science que Leibniz appelait la « *mathesis universalis* ». Eh bien, ces formes de déductions, qui ne sont en définitive que des cas particulièrement intéressants de combinaisons logiques, reposent, comme toutes les lois logiques, sur des intuitions concernant la nature formelle de tout ce qui est, en particulier de ce que la phénoménologie nomme *Sachverhalt*[81]).

Si malgré tout, les phénoménologues subordonnent la pensée déductive à la pensée intuitive, ce n'est donc pas qu'elle soit incapable de saisir d'autres vérités que des vérités relatives, ni même qu'elle nous trompe trop souvent en nous éloignant de la base intuitive du discours. Mais c'est pour cette raison bien plus simple que jamais cette forme de pensée ne peut atteindre ce qui fait la matière si variée et si inépuisable de la réalité[82]). Jamais, par exemple, je ne saurai ce qu'est la connaissance, si je raisonne sur elle comme sur un x, auquel j'appliquerais toutes sortes de raisonnements analytiques.

Quant à la pensée conceptuelle en général, une longue digression serait nécessaire pour résumer les analyses phénomé-

---

[81]) Husserl, *L. U.* I, chap. 11 : « *Die Idee der reinen Logik.* — « *Idées* », § 10, « *Die analytische Region und ihre Kategorien* », § 13 : « *Generalisierung und Formalisierung* ».

Cf. Reinach, « *Ges. Schrift.* », p. 83, « *Die verschiedenen Schlussgesetze, welche die traditionnelle Logik herauszuheben pflegt, müssen, ... in der Verschiedenheit der Sachverhalte ihren Grund haben.* »

[82]) « *... non quidem vitio formae syllogisticae, sed virtute et majestate materiae, quae in angustias rationis seu syllogismorum includi non potest* ». Luther (v. *Disputations*, éditées par P. Drews, p. 488, Göttingen, 1895).

Digitized by Google

nologiques faites à son égard. Contentons-nous de noter, que ce qui lui assigne une place épistémologique de deuxième rang, c'est uniquement le fait de ne pas être génératrice d'évidences par elle-même, étant donné qu'elle restera comme en suspens en vue du verdict définitif de l'intuition[83]).

Mais ce n'est pas seulement la notion d'intellect et l'absence des problèmes de constitution, au sens établi plus haut, qui distinguent le Bergsonisme de la phénoménologie. Il va sans dire que toute la théorie husserlienne des essences envisagées comme des données idéales et statiques à leur manière, répugne à la philosophie profondément anti-platonicienne de l'Etre essentiellement in-essentiel[84]).

En pratique toutefois, les adversaires communs de la phénoménologie et du Bergsonisme: à savoir Rationalisme spéculatif ou criticiste, et Positivisme, seront encore pour longtemps assez forts pour leur imposer sinon une collaboration, du moins une fraternité d'armes qui pourra sans doute encore s'accentuer.

« Selon Bergson, dit Scheler, en résumant la philosophie de l'élan vital, la philosophie ne doit ni construire la Réalité (à la manière de la métaphysique rationaliste), ni s'arrêter au fait accompli de la vision naturelle du monde ou de la science (progressant en ses lignes et en ses formes, jusqu'au mécanisme absolu), pour démontrer régressivement leurs présuppositions; mais elle doit reconstruire l'Univers par l'Intuition. Mais qu'est-ce qui garantit au philosophe qu'il touche et embrasse en quelque sorte l'Etre même dans l'Intuition? Ici s'accomplit sans doute le changement de direction le plus décisif opéré par toute « philosophie de la vie » à l'encontre de toute « philosophie critique » et de tout « criticisme ». Et c'est précisément dans la position prise *dans cette question-là* que la

---

[83]) V. pl. ht p. 46/47.

[84]) « *Da Bergson der Begriff der Wesensschau fehlt, und die Einsicht in den* prinzipiell *verschiedenen Charakter dieser Art der « Erfahrung » (im Unterschied za aller Beobachtung und Induktion), behält seine Lehre von der « Intuition » eine* grosse *Unklarheit in sich, die von seinem Standort* nicht *zu beseitigen sein wird.* » Scheler, « *Abhandlungen und Aufsätze* », II, p. 204, 1, resp. « *Vom Umsturz der Werte* », II, p. 170, 1. — Cf. Bergson, « *Evolution Créatrice* », p. 323-352.

Digitized by Google

« phénoménologie » allemande se sait d'accord avec Bergson. De même qu'elle place en toute conscience, au-dessus de la vérité du jugement, la donnée de l'Etre lui-même, elle attribue aussi à l'évidence dans la possession de l'Etre, dans le *contact* vécu avec le réel, un rang supérieur à toutes recherches de soi-disant « critères » ou « valeurs » (*Geltungen*) »[85]).

§ 12. *Appendice:*
Le Primat de la Conscience, d'après § 49 des « Idées » de Husserl.

Nous trouvons dans les « *Idées* » de Husserl, en plus des analyses phénoménologiques sur la conscience pure, considérées avec raison comme classiques par tous les phénoménologues, deux affirmations d'ordre métaphysique, surgissant incidemment et repoussées par la presque unanimité de ses collaborateurs. Les voici:

I. « L'Etre immanent (c'est-à-dire l'*Ego cogitans*), est sans aucun doute l'Etre absolu en ce sens, qu'en principe, *nulla « re » indiget ad existendum* ».

II. D'autre part, le monde des *« res »* transcendantes dépend absolument de la Conscience, et non pas d'une conscience logiquement supposée, mais d'une conscience actuelle[86]). »

---

[85]) *« Versuche einer Philosophie des Lebens » (« Abhandlungen und Aufsätze »*, II, 1915. p. 204/5, resp. *« Vom Umsturz der Werte »*, II, 1919, p. 169-170).

Quant à *l'intuitivisme de N. Losskij*, il présente également quelques analogies avec la phénoménologie. Comme elle, le penseur russe rejette toute théorie de la connaissance, qui invente de mythiques copies ou images subjectives de l'objet; comme elle, il affirme nettement le caractère transsubjectif de l'acte de la connaissance. Mais les ressemblances s'arrêtent là. Notamment sa définition de la connaissance comme d'un événement de la conscience comparé à d'autres, s'inspire d'une conception absolument différente de celle de « l'intentionalisme » des phénoménologues. V. surtout N. Losskij, *« Le fondement de l'intuitivisme »* (en russe), dont une édition allemande (*« Die Grundlegung des Intuitivismus »*) a paru en 1908 (à Halle). V. la Bibliographie complète dans Ueberweg, *« Geschichte der Philosophie »*, IV[11], p. 754 (1916).

[86]) *« Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla « re » indiget ad existendum.*

Digitized by Google

Pour éviter que ces textes des « *Idées* » ne soient pour les lecteurs, que nous espérons leur gagner, des sortes de pierres d'achoppement, nous jugeons utile de faire les constatations suivantes:

1° Toutes les analyses descriptives et toutes les découvertes « eidétiques » des « *Idées* » nous semblent être, dans leur sens intrinsèque, complètement indépendantes des deux thèses relatées; on peut accepter celles-là tout en rejetant celles-ci.

2° Ces énoncés métaphysiques sur le primat *ontologique* de la conscience sont encore complètement absents des « *Etudes Logiques* ». Il faut donc se garder d'interpréter cet ouvrage à la lumière des dites affirmations, qui font leur première apparition littéraire en 1913, et que les auditeurs des cours de Husserl, parmi lesquels nous avons eu le bonheur de nous compter pendant plusieurs années, n'ont guère souvenance d'avoir entendu prononcer auparavant.

3° Les thèses mises en question ne doivent pas être confondues avec quelque doctrine idéaliste qui ne connaît que des données immanentes à la conscience. L'auteur s'en défend expressément [87]), et d'ailleurs la réfutation du truisme idéaliste par la conception intentionaliste de la conscience est si décisive, qu'il n'y a pas lieu d'insister. Le monde des êtres réiformes restera donc ce qu'il est, c'est-à-dire transcendant à la conscience; seulement il ne sera pas autonome, parce que dépendant ontologiquement de celle-ci. L'existence absolue du monde des essences, qu'aucun texte n'attaque, démontre du reste de la manière la plus claire que ce

---

Andererseits ist die Welt der transzendenten « res » durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen ». Idées, § 49, p. 92. Cf. *ibidem*, § 46, p. 86.

[87]) *« Wer angesichts unserer Erörterungen einwendet, das hiesse alle Welt in subjektiven Schein verwandeln und sich einem « Berkeleyschen Idealismus » in die Arme werfen, dem können wir nur erwidern, dass er den* Sinn *dieser Erörterungen nicht erfasst hat ». « Idées*, § 55, p. 106-107.

Digitized by Google

n'est que le monde de la *nature*, dont le mode d'existence est en jeu.

4° Il résulte de ces observations qu'aucun raisonnement sur la nature générale de la conscience ne suffira, à lui seul, à nous permettre une décision pour ou contre cette doctrine.

* * *

Ceci dit, il est clair qu'il nous faudra, pour juger ces thèses, attendre que l'auteur nous expose explicitement les intuitions qui ont dû les lui suggérer. Car nous contestons avoir trouvé ces éclaircissements dans les « *Idées* ».

En effet, que Pierre ne puisse pas douter de l'existence de son propre « *cogito* », rien de plus certain. Mais que cette constatation l'autorise à affirmer l'existence *nécessaire* (« *Seinsnotwendigkeit* ») de ce « *cogito* », rien de plus douteux. Car dans ces cas, le fait avéré puise son indubitabilité non pas dans *l'idée* du « cogito » (comme dans le cas de l'existence idéale d'une essence, où dans le cas de l'existence actuelle de Dieu chez les ontologistes), mais dans la situation particulièrement favorable, dans laquelle est placé l'observateur[88]). Aussi Paul peut-il parfaitement imaginer un monde dans lequel la conscience de Pierre n'existerait pas.

Mais ce problème n'est pas le plus important de ceux que suggèrent les thèses citées. Ce que Husserl affirme d'une manière non équivoque, c'est que le « cogito » *peut* exister sans entraîner par là l'existence du κόσμος. Acceptons cette thèse, quoiqu'elle aussi contienne quelque chose de plus que l'affirmation cartésienne de l'indubitabilité du « *cogito* ». Mais alors, il s'agit de savoir, si vraiment elle n'est pas réversible. Pourquoi les « choses » auraient-elles besoin de la conscience, non seulement pour être

[88]) Déjà P. Voëtius se demandait, si la certitude du « *cogito* » ne liait que « *ipsum dubitantem* », ou n'importe quel sceptique, v. *Selectae Disputationes*, Ultrajecti, 1669, V, p. 482, citées d'après K. Heim, « *Das Gewissheitsproblem in der systemat. Theologie* », p. 340 (Leipzig, 1911). — Le terme de « *Seinsnotwendigkeit* » est employé par Husserl, « *Idées* », p. 86.

Digitized by Google

pensées, mais pour exister? Voici, nous semble-t-il, le fond du débat. Or, telle est la situation de tout *Ego*, que, pour obtenir dans ses recherches philosophiques, des vérités indubitables, il lui faut opérer la deuxième réduction husserlienne, qui l'oblige à voir le monde « *sub specie cogitationis* ». Ce mal inévitable doit être subi. Mais pourquoi devrait-il préjuger quoi que ce soit sur la nature métaphysique des « *entia* » qui se présentent au « *cogito* »?

Quel est le mode d'existence, que le sens intrinsèque de ces données permet de leur attribuer en principe, et éventuellement de fait? Nous croyons être d'accord avec Husserl en formulant le problème de cette manière, mais nous ajoutons qu'aucune des analyses qui précèdent le paragraphe 49 de ses « *Idées* », ne nous oblige à donner à cette question la même réponse que le vénéré maître phénoménologue.

Digitized by Google

TROISIÈME PARTIE

LES APPORTS DU MOUVEMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE A LA RECONSTRUCTION DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

---

§ 1. *Remarques préalables.*

L'aperçu —, bien incomplet et tout provisoire —, que nous venons de donner du mouvement phénoménologique, nous a apparemment éloignés des questions relatives à la philosophie de la religion. Mais il était nécessaire d'entrer un peu dans le vif des débats d'ordre épistémologique, qui entourent la naissance de la phénoménologie, pour en saisir l'orientation exacte et les préoccupations profondes. Vouloir résumer les recherches hiérologiques des phénoménologues, avant d'avoir bien saisi leur base philosophique générale, c'est s'exposer non seulement aux erreurs inévitables d'une interprétation forcément superficielle, mais encore aux illusions d'une perspective en quelque sorte unilatérale, et cela pour deux raisons: Premièrement, il pourrait sembler au lecteur non averti des racines profondes du mouvement, que la phénoménologie soit quelque chose comme une théorie faite *ad hoc*, c'est-à-dire pour les besoins de la cause théologique. Or rien ne serait plus faux, étant donné qu'elle n'a abordé les problèmes de philosophie religieuse qu'assez tardivement. Deuxièmement, il résulte de cette situation même, que dans ce domaine, les recherches phénoménologiques entreprises jusqu'à présent ne

Digitized by Google

peuvent donner qu'une idée très partielle de ce qu'elle est capable de produire à l'avenir. Or comment l'élargir, sinon par la connaissance des virtualités cachées dans sa position philosophique initiale?

Aussi l'influence que pourra avoir la phénoménologie sur le développement de la philosophie religieuse, se dégage-t-elle d'une manière si nette de sa base générale, que nous pourrions terminer ici notre exposé, en laissant à nos lecteurs le soin d'en tirer les conclusions qui s'imposent. Si nous nous sommes cependant décidé à insister sur quelques-unes des conséquences, que nous croyons constater ou entrevoir, c'est d'une part pour donner un peu plus de relief à nos développements un peu abstraits, et d'autre part pour parer à certains malentendus possibles.

Chapitre I

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ET LE PRINCIPE INTUITIONNISTE

§ 2. *La phénoménologie religieuse.*

Les esquisses de philosophie religieuse, telles que nous les trouvons dans les ouvrages de Scheler, réserveront certainement des surprises tout aussi grandes à ceux, qui seraient disposés à confondre la phénoménologie avec la psychologie religieuse, qu'à ceux qui, se souvenant de la philosophie religieuse d'antan, s'attendraient à lui voir établir une espèce de substructure rationnelle de la religion, mettant la dogmatique à l'abri des objections sceptiques. On n'y trouvera pas d'avantage la préoccupation contraire: celle d'ajouter un étage spéculatif à l'édifice érigé préalablement par la psychologie.

Il suffit de parcourir le traité de Scheler intitulé: « *Probleme der Religion* »[1]) pour voir qu'il s'agit de tout autre chose.

---

[1]) V. « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 279-723 (Leipzig, 1921).

Digitized by Google

C'est la religion dans toute la complexité de ses manifestations, dans l'étude de laquelle la phénoménologie se sent à son aise, jalouse de justifier le renom d'une méthode capable d'épouser tout le relief et toutes les sinuosités — même les plus imprévues — des terrains à explorer [2]).

Tout d'abord, le philosophe de Cologne distingue épistémologiquement la religion de la métaphysique. Tandis que celle-ci aspire à une connaissance extra-religieuse de Dieu, en prenant comme point de départ la connaissance scientifique de l'Univers, celle-là prétend l'atteindre sans aucun concours de la science. Tandis que la métaphysique — à part deux principes généraux, à savoir l'existence d'un « *ens a se* », qui serait en même temps « *prima causa* » de l'Univers — ne peut formuler que des énoncés hypothétiques, la religion revendique pour elle la certitude absolue [3]).

Quant à la philosophie religieuse, que Scheler appelle aussi tout simplement *phénoménologie de la religion*, trois tâches essentielles lui incombent:

1° Etablir une *ontologie a priori du Divin* (« *Wesensontik des Göttlichen* »).

2° Donner une *théorie* des différentes formes de *révélation*, sans se prononcer naturellement sur l'authenticité de telle ou telle prétendue révélation de fait, mais sans éluder la question de sa possibilité en principe.

3° Etudier *l'acte religieux* dans tout ce qui lui est propre, c'est-à-dire non seulement dans ses caractères immanents (« le sentiment religieux », « *die religiösen Zuständlichkeiten* »), mais

---

[2]) « *Vor allem den religiösen Erlebnissen ihren Sinn lassen! Auch wenn er zu Rätseln führt. Gerade diese Rätsel sind vielleicht für die Erkenntnis von dem höchsten Werte* ». (Surtout respectons le sens des événements de la vie religieuse! Même s'il nous mène à des énigmes. Ces énigmes précisément auront peut-être la plus grande valeur pour la connaissance de la vérité.) Ad. Reinach, « *Ges. Schrift.* », p. XXIV.

[3]) « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 348-375.

Digitized by Google

aussi et surtout dans son caractère intentionnel, grâce auquel il se rapporte à une entité transcendante véritable ou imaginaire [4]).

Cette table de matière nous fait voir que la phénoménologie de la religion, non contente de briser les cadres de la psychologie traditionnelle, dépasse même de beaucoup l'enceinte de la philosophie de la religion, telle que nous l'avons définie [5]). Nous sommes en présence d'une véritable philosophie religieuse, contenant la théologie, en tant qu'elle n'est pas « théologie rationnelle » ou, en termes schélériens, « métaphysique » [6]).

Malgré cela Scheler se défend de vouloir empiéter sur le terrain de la théologie positive et de la dogmatique. Il prétend nous donner une phénoménologie religieuse qui n'utilise en rien le contenu de telle ou telle révélation historique, mais s'appuie uniquement sur ce qui est accessible à l'âme religieuse, indépendamment de toute communication extraordinaire de la part de Dieu [7]).

---

[4]) *Ibidem*, p. 376-379.

[5]) V. pl. ht, Ire Partie, § 2.

[6]) On se rappelle que Kant, interdisant à la raison d'édifier une théologie, une cosmologie et une psychologie rationnelles, lui a assigné comme domaine la cosmologie et la psychologie empiriques. Il y a une incongruité dans ce schématisme. Car on s'attendrait également à voir la théologie rationnelle remplacée par une théologie empirique. Ce ne serait pas faire tort à la phénoménologie religieuse de Scheler que d'y reconnaître une science qui remplit ou qui commence à remplir cette lacune, *mutatis mutandis*, cela va sans dire.

[7]) Malheureusement Scheler présuppose, sans bien l'expliquer, la distinction entre la révélation religieuse naturelle et la révélation religieuse surnaturelle et « positive ». Mais en tenant compte de toute l'orientation de sa pensée et de sa parenté avec la philosophie de François Baader, nous croyons, d'accord sur ce point avec Gründler (*« Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage »*, p. 35 suiv., München, 1922), que Scheler attribue à la « révélation religieuse naturelle » toute connaissance accessible au seul acte de foi ; d'autres connaissances ne sauraient être atteintes sans le consentement exprès et l'intervention libre de Dieu, elles relèvent de la révélation proprement dite ou surnaturelle. Sans vouloir rien préjuger sur le bien-fondé définitif de la séparation de ces deux groupes de connaissances acquises, nous croyons

Digitized by Google

C'est pourquoi il revendique pour sa philosophie religieuse le titre de *théologie naturelle*, dont on avait si longtemps abusé en l'accordant à la construction rationnelle d'une religion ou même simplement d'une métaphysique profane. Il faut bien se rendre compte que Scheler ne songe pas à ressusciter ces anciennes formes de théologies philosophiques. C'est *à la source des phénomènes religieux eux-mêmes*, que puise sa théologie, qui constitue toute une vaste science intermédiaire entre la théologie positive d'une part, et la théologie rationnelle ou métaphysique d'autre part.

Mais comment acquérons-nous la certitude que le Dieu de la religion est au fond identique à celui de la métaphysique? C'est un problème, dont la difficulté n'a pas échappé à la sagacité du philosophe, et qu'il a traité dans l'introduction de son ouvrage. Il nous suffira de remarquer qu'il repousse expressément les quatre solutions suivantes:

1° Le *Thomisme*, qui fait de la Foi (et de la théologie religieuse) un succédané de la Science (et de la théologie rationnelle *(«Partieller Identitäts-Typus»)*.

2° Le *gnosticisme*, qui voit dans la religion une connaissance d'ordre inférieur *(«Totaler Identitäts-Typus»)*.

3° Le *traditionalisme*, pour lequel la philosophie est absorbée par la religion (*idem*).

4° L'*Agnosticisme religieux* des Spencériens et des Ritschliens (*«Dualistischer Typus»*).

C'est pour une 5e conception, qu'il appelle «*Konformitäts-System*» que se décide Scheler. Il considère en effet la voie métaphysique et la voie religieuse comme deux chemins, qui finissent par aboutir au même but[8]). Mais nous remarquons ici

que la distinction entre ces deux modes de révélation, est au fond équivalente à notre séparation entre philosophie religieuse et dogmatique (v. pl. ht, Ire partie, § 2).

V. Scheler, *«Vom Ewigen im Menschen»*, I, p. 321, 326, 341, 350-351.

[8]) *«Vom Ewigen im Menschen»*, I, p. 348-375.

Digitized by Google

une lacune dans l'exposé de Scheler. On s'attend en effet à voir signaler les actes ou les phénomènes, dans lesquels cette identité de fin se « constitue » pour la conscience, comme dirait Husserl. Mais au lieu de cette étude phénoménologique complémentaire, nous sommes un peu déçus de ne trouver qu'un vague renvoi à l'harmonie de la nature humaine ; cette fiche de consolation présuppose, à notre avis, une rechute bien dangereuse dans une métaphysique déclassée par la phénoménologie [9]).

Toutefois, et quel que soit le jugement que le développement ultérieur de la phénoménologie portera sur les positions de Scheler, nous croyons que, d'une manière générale, sa façon de comprendre la tâche de la philosophie religieuse, est l'expression assez fidèle de l'attitude phénoménologique, désireuse de faire parler les phénomènes religieux d'une manière aussi étendue que possible.

§ 3. *La théologie dans le cadre de la philosophie phénoménologique.*

Mais une deuxième conséquence de la position phénoménologique, et qu'il est possible de formuler d'une façon plus précise, saute aux yeux. C'est la rupture radicale et définitive avec tous les préjugés sensualistes qui continuaient à inspirer d'une manière cachée la philosophie moderne de la religion. Quelle est au juste la source de cette tendance presque indéracinable de vouloir « expliquer » la religion par la psychologie ou par l'histoire? N'est-ce pas ce dogme: qu'il n'existe que deux sortes de perceptions valables, à savoir la perception sensible, fondement de notre connaissance du monde dit extérieur, et la perception interne, voie d'accès aux phénomènes psychiques? Or l'acte religieux n'étant manifestement pas d'ordre sensible, il ne reste plus qu'à classer les soi-disant objets religieux parmi les « idées »

[9]) *Ibidem*, p. 351.

Digitized by Google

psychiques, auxquelles rien n'est censé correspondre en dehors du sujet, et qu'il faut par conséquent pouvoir « expliquer » par les lois, selon lesquelles l'âme humaine évolue dans son milieu [10]).

Nous avons déjà eu l'occasion de souligner le rôle important de ces préjugés au sein même du criticisme [11]). Son mérite a été, à vrai dire, d'établir bien nettement l'étendue des éléments supra-sensibles dans la connaissance de la nature; mais ne pouvant admettre d'autres *données* que des sensations, force lui fut d'expliquer tout le reste par l'effet d'une activité mythique de la conscience, et de voir dans l'acte de connaissance lui-même une de ses manifestations.

Mais la phénoménologie nous apprend à voir de nombreux «ob-jets», qu'on ne saurait classer ni parmi les données sensibles ni parmi les données immanentes, à moins de gonfler le sens du mot « immanent » au point de le faire éclater. Nous ne rappellerons qu'en passant les « *Sachverhalte* », toutes les données du monde idéal, notamment les essences, dont nous aurons à reparler. Nous pourrions y ajouter les objets d'ordre juridique et collectif (comme un Droit, une Constitution, un Etat, une Société) et une liste curieuse d'autres entités de nature matérielle ou formelle qui s'allonge chaque jour, si bien que les cadres d'une ontologie complète ne peuvent même pas encore être esquissés.

Mais c'est surtout sur la nature des objets dits « valeurs » qu'il convient d'insister un peu, parce que leur étude est en partie du ressort de la philosophie religieuse. « Une valeur est ou bien une donnée empirique, et par conséquent radicalement incapable de fonder une esthétique ou une morale, — ou bien elle sera de nature purement formelle. » Cette alternative, à laquelle se heurte le Kantisme, est expressément repoussée par la phénoménologie. C'est encore Scheler qui a fourni la première publication mettant

---

[10]) Ce n'est naturellement pas de l'idéalisme à la Berkeley, mais du positivisme à la Hume, que nous parlons ici.

[11]) V. pl. ht p. 9, 25-27, 57-58.

Digitized by Google

en relief la manière *sui generis* et indépendante de toute induction empirique, dont une valeur se présente à la conscience axiologique [12]). Elle n'est pas du tout nécessairement « formelle ». Mais elle n'est point, pour cela, *abstraite* de la réalité; cette théorie serait même bien plus absurde ici encore que dans son application aux qualités pures (« le rouge », « la voyelle *a* ») dont nous avons parlé. Car on aura beau décomposer et comparer toutes les données empiriques ayant la même valeur, par exemple tous les objets méritant l'épithète de « joli », de « charmant », de « grandiose », de « beau »; on n'y trouvera aucune qualification commune, qui recèlerait le secret de leur valeur. Celle-ci est, au contraire, une essence première et indéfinissable [13]).

Il faut bien toutefois se rendre compte — et les travaux de M. Scheler et de D. von Hildebrand l'ont démontré — que les actes par lesquels nous percevons une valeur, ont une particularité curieuse et génératrice de beaucoup de malentendus: ce ne sont pas de froides constatations théoriques; ils sont caractérisés par une certaine chaleur émotive, qui a permis de dire que les *valeurs* sont *ressenties par le cœur* [14]).

---

[12]) « *Aus dem Gesagten geht hervor, dass es* echte *und* wahre *Wertqualitäten gibt, die ein eignes Bereich von* Gegenständen *darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben und schon als* Wertqualitäten *z. B.* höher *und* niedriger *sein können.* »

V. « *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* », Ire Partie, p. 414 (J. B. I, 2, 1913). — *Ibidem*, p. 416-417 : ... « *Weder die Erfahrung des Wertes noch der Grad der Adäquation und die Evidenz ... erweist sich von der Erfahrung der Träger dieser Werte irgendwie abhängig.* » V. à ce propos tout le 1er chapitre : « *Materiale Wertethik und Güter-, resp. Zweckethik* ».

[13]) « *Ganz gewiss sind z. B. die « ästhetischen » Werte, die den Worten : lieblich, reizend, erhaben, schön usw. entsprechen, nicht blosse Begriffsworte, die in den gemeinsamen Eigenschaften von Dingen ihre Erfüllung fänden, die Träger dieser Werte sind. Dies zeigt schon die Tatsache, dass uns, suchen wir uns solcher gemeinsamer Eigenschaften zu bemächtigen, im Grunde nichts in der Hand bleibt* », l. c. 412.

[14]) Scheler cite volontiers la thèse de Pascal « que le cœur a ses raisons », ainsi que ses expressions « ordre du cœur » et « logique du

Digitized by Google

Cependant ne les confondons pas avec ce qu'on appelle communément *un sentiment*. Celui-ci, en tant qu'il n'est pas complètement étranger à ce domaine, constitue une réaction du sujet par rapport à une valeur perçue. C'est ainsi que la joie que m'inspire un beau tableau, présuppose une perception émotive de sa beauté. Cette dernière se range parmi les actes, qui prennent connaissance d'une donnée, c'est-à-dire parmi les actes intentionnels cognitifs (« *Kenntnisnahmen* »), tandis que la joie elle-même implique une réponse de l'âme à un appel qui se dégage de la valeur (« *Stellungnahme* » resp. « *Antwortreaktion* »). Cette distinction faite, il est facile de voir, en quoi le sentimentalisme axiologique a tort, et en quoi il aurait raison, s'il interprétait bien ses intuitions profondes, mais confuses[15]). Parmi ces valeurs

---

cœur ». Ces locutions n'entendent pas prôner les droits d'un sentiment aveugle ; elles nous rappellent, au contraire, que le cœur aussi est capable d'intuitions valables. V. « *Der Formalismus* », etc., IIe Partie, p. 119 (J. B. II).

Cf. *Ibidem*, p. 120 : « *Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem « Verstande » völlig verschlossen sind, für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns* echte *objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die* Werte... Es gibt ursprüngliches *intentionales Fühlen.* »

[15]) « *Wir scheiden zunächst das intentionale « Fühlen von etwas » von allen blossen Gefühlsgegenständen* »... « *Hier (scil. beim intentionalen Fühlen) besteht ein ursprüngliches Sichbeziehen, Sichrichten des Fühlens auf ein Gegenständliches, auf Werte... Es handelt sich um eine punktuelle ... Bewegung, in der mir etwas gegeben* wird *und « zur Erscheinung » kommt. Dieses Fühlen hat daher genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die von « Vorstellung » und « Gegenstand » ; eben die intentionale Beziehung... « Fühlen » ist also ein sinnvolles und darum auch der « Erfüllung » und « Nichterfüllung » fähiges Geschehen. Darum ist alles « Fühlen von » auch principiell « verständlich », wogegen pure Gefühlszustände nur konstatierbar sind und kausal erklärbar* ». Scheler, « *Der Formalismus* », etc, IIe Partie (p. 120, 122, 122-123, 123 avec note 1). Cf. tout le § 2 du 5e chap., intitulé « *Fühlen und Gefühle* ». — Nous avons rendu « *Fühlen* » « par perception émotive » ou « constatation émotive » et « *Gefühl* », resp. « *Gefühlszustand* » par « sentiment ».

V. aussi l'excellent travail de D. v. Hildebrand, « *Die Idee der sittlichen Handlung* » (J. B. III, 126-252), not. chap. 2, « *Das Wertnehmen* », où il est dit (p. 201) : *Wenn wir uns die Schönheit eines Bildes zur Ge-*

Digitized by Google

règne une hiérarchie immanente, à la base de laquelle se trouvent les valeurs utilitaires ; au-dessus d'elles s'élèvent les valeurs vitales d'abord, les valeurs « noétiques » (*geistige Werte*), c'est-à-dire intellectuelles, esthétiques et morales ensuite; mais le sommet de l'édifice est occupé par les valeurs religieuses, qui se groupent autour de la notion de « sainteté »[16]). La phénoménologie, loin de vouloir les réduire à d'autres valeurs, voire à des éléments psychiques, s'efforcera de les étudier dans toute leur originalité.

« Si donc, poursuit Scheler ailleurs, il devait y avoir des données religieuses primordiales, si le Divin et toute la sphère de son essence devait

---

gebenheit bringen wollen, nehmen wir nicht im Rückblick Kenntnis von einer Stellungnahme, die wir vielleicht dem Bilde gegenüber vollzogen, sondern wir nehmen unmittelbar in dem Anschauen des Bildes Kenntnis von der Schönheit, und diese Kenntnisnahme fundiert erst die Stellungnahme, wie sie nun auch geartet sein mag. Wie sollte denn auch für einen auf der Gegenstandsseite stehenden Inhalt eine Stellungnahme je etwas leisten können ? »

Quant à la distinction faite par Hildebrand entre la perception émotive d'une valeur *(Wertnehmen)* et la simple constatation (non émotive) de sa *présence (Werterkennen)*, elle est également fondamentale pour la morale. Mais nous avons dû la négliger dans notre exposé, qui ne doit que déblayer le terrain des malentendus les plus grossiers. Pas de danger d'ailleurs de confondre avec un « sentiment » cette deuxième catégorie de « perceptions » (V. *ibidem*, p. 205 à 210).

[16]) « *Als eine scharf abgegrenzte Modalität hebt sich zunächst die Wertreihe des* Angenehmen *und* Unangenehmen *heraus* »...

« *Als eine* zweite *Wertmodalität hebt sich der Inbegriff von Werten des vitalen Fühlens heraus.* »...

« *Von den Lebenswerten scheiden sich als eine neue modale Einheit ab der Wertbereich der « geistigen Werte »... Diese Werte sind nach ihren « Hauptarten » : 1. Die Werte von « schön » und « hässlich ». 2. die Werte des « Rechten» und « Unrechten ». 3. die Werte der « reinen Wahrheitserkenntnis ».*

Als letzte Wertmodalität endlich tritt scharf abgegrenzt von den bisher genannten hervor jene des « Heiligen *und* Unheiligen », *die wiederum eine nicht weiter definierbare Einheit gewisser Wertqualitäten ausmacht.* » « *Der Formalismus* », etc., Ire Partie, p. 508-511 (J. B. II, 2). Les détails de ce tableau prêtent à la critique. Mais ce n'est pas le lieu ici de l'entreprendre. V. à ce sujet Alfred von Sybel : « *Zu Schelers Ethik* » (« *Zeitschrift für Theologie und Kirche* », 1925, 3, p. 216-232).

Digitized by Google

figurer parmi ces données, cela n'aurait absolument rien d'étonnant dans le cadre d'une philosophie à base phénoménologique [17]). »

Assurément celle-ci ne dédaignera pas les innombrables recherches antérieures faites à ce sujet par les théologiens et les métaphysiciens de tous les temps. Mais il s'agira de dégager du cadre de tout système et de toute synthèse universelle (*Weltanschauungsphilosophie*) [18]) les observations phénoménologiques éparses dans cette énorme littérature. C'est ainsi que, pour ne citer qu'un exemple, on retiendra, pour les situer à leurs places, les excellentes analyses phénoménologiques contenues dans l'étude de Otto sur « le Sacré », mais en laissant de côté les spéculations d'origine frisienne sur la religion ou sur les catégories et les facultés, qui sont censées la créer [19]).

Il faut même avouer que seule la phénoménologie pourra véritablement exploiter une des constatations fondamentales de Otto et de Simmel: à savoir l'hétérogénéité déconcertante des objets, qui peuvent faire jaillir le sentiment du «numineux». C'est qu'elle n'est pas condamnée à considérer ce phénomène comme une abstraction, peu compréhensible, d'une certaine catégorie d'objets, indéfinissables sans cercle vicieux. Elle verra au contraire dans

[17]) « *Wenn es also auch religiöse Urgegebenheiten geben sollte, wenn das Göttliche und seine ganze Wesenssphäre zu diesen Urgegebenheiten gehören sollte, so würde dies* im Rahmen einer phänomenologisch fundierten Philosophie *durchaus nichts Verwunderliches sein.* » *(Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 541.)

[18]) V. Husserl, « *Philosophie als strenge Wissenschaft* » ΛΟΓΟΣ , I, 3 (1910/11), not. à partir de p. 323.

Cf. Scheler, «*Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* » *(Moralia*, I, p. 1-25, Leipzig, 1923).

[19]) « *So wenig ich Ottos religiöser Erkenntnistheorie folgen kann, die er in den späteren Abschnitten seines Buches entwickelt, so sehr begrüsse ich in dem rein* deskriptiven *Abschnitt seines Buches den erstmaligen, ernstlichen Versuch, auf dem Wege der phänomenologischen Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wertmodalität des Heiligen — die aller und jeder Religion Gegenstandsbestimmtheit ist* (qui est la détermination de l'objet de toute religion) — *aufzuweisen.* » Max Scheler, (« *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 391-392).

Digitized by Google

le « numineux » une « essence-valeur » *sui generis*, dont la vision peut, selon les circonstances, être déclenchée par des données empiriques d'ordre très divers, mais dont l'étude intrinsèque sera indépendante de celle de ces soi-disantes incarnations accidentelles.

Toutefois, ces analyses ne constitueraient qu'un premier pas vers une *ontologie du Divin*. Il reste à savoir, s'il y a des actes, dont l'objet est un être *actuel* incarnant cette essence divine, et distinct cependant de ses supports variables dont nous avons parlé. Or, des actes de ce genre existent; non pas dans le domaine scientifique, mais, encore une fois, dans la religion. Rien n'empêchera alors la phénoménologie religieuse de donner une description de cette entité. L'objection contre la possibilité de ces recherches, qui serait tirée de la variété des religions empiriques, ne porterait point; car il s'agit d'étudier le Divin en tant que Divin ; c'est-à-dire avec ces attributs présupposés par toute religion[20]).

Il ressort de ce qui précède, que l'*a priori* religieux ne se trouve ni par abstraction, ni par induction, ni, comme chez les criticistes, par l'étude des formes ou des exigences de la conscience religieuse. Mais cela ne veut pas dire que ce programme d'ontologie religieuse puisse être exécuté en un tour de main. D'autant moins que la plus grande sagacité philosophique peut échouer dans ce domaine, si elle n'est pas doublée de la faculté d'accomplir les actes en question ou du moins de se mettre à la place de celui qui les accomplit[21]). Maintes autres difficultés signalées par presque tous les théologiens, devront être vaincues; notamment celles qui résultent du caractère nécessairement inadéquat et analogique des attributs divins positifs[22]).

De plus, ce ne sont pas des attributs dans l'acceptation

---

[20]) Scheler, l. c. p. 379-396. — Cf. H. Conrad-Martius, « *Realontologie* », I (JB VI), § 24 et 26.

[21]) *Ibidem*, p. 371.

[22]) *Ibidem*, p. 403-409.

Digitized by Google

stricte du terme; car Dieu est transcendant à la distinction entre substance et attributs[23]). Néanmoins, ils ne sont pas dénués de sens valable; et la phénoménologie n'aura pas le moindre motif de se replier dans un agnosticisme stérile. Mais, d'autre part, elle n'hésitera pas à avouer que les connaissances accessibles à la religion naturelle devront être complétées par la Révélation des religions positives. C'est ainsi que pour Scheler la nécessité du salut de l'humanité par une intervention surnaturelle peut être reconnue par la religion naturelle, voire par la métaphysique, mais non pas la réalité historique de cet événement; thèse qui, si elle était exacte, ne manquerait point d'avoir des conséquences extrêmement importantes pour toutes les branches théologiques[24]). Le philosophe de Cologne n'est pas non plus disposé à enseigner la personnalité de Dieu comme théorème de la théologie naturelle[25]).

---

[23]) *Ibidem*, p. 404.

[24]) « *... die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und des Menschen (ist) an erster Stelle .... eine metaphysische Wahrheit. Der Mensch kann nicht zu seinem Heile kommen, es sei denn durch* Erlösung. *Nur die* Tatsache der Erlösung ist theologisch positiv *in einem freien Willensakte Gottes wurzelnd, nicht diese hypothetische Notwendigkeit* ». *V. Ewigen i. Menschen*, I, 502. — V. tout le passage curieux qui précède (à partir de p. 494), où la chute est enseignée comme vérité métaphysique.

[25]) V. surtout « *V. Ewigen i. Menschen* », I, pages 680-686, qui contiennent la « démonstration de l'indémontrabilité de la Personnalité de Dieu » (p. 682).

Nous ne croyons pas que cette preuve ait réussi. Tout d'abord la thèse n'est pas absolument claire: Est-ce l'impossibilité d'affirmer eidétiquement la personnalité de Dieu, qui doit être affirmée, ou simplement l'impossibilité de l'attribuer au Dieu réellement existant, comme il semble dans la note de la page 682?

Quoi qu'il en soit, la démonstration telle qu'elle est donnée dans ces pages, ne porte que contre la métaphysique et non pas contre la religion naturelle. C'est celle-ci qui est cependant expressément mise en question p. 376: « *Soweit das Göttliche ein Sein von der Form der Personalität ist, vermag es sich nur in der ..... positiven Form der Offenbarung zu offenbaren und nur soweit die Seinsform der Person noch nicht in ihm gedacht ist ... kann es sich auch in der Form natürlicher Offenbarung dem Menschen darstellen* ».

Nous ne nous risquerons pas dans les dédales obscurs de la critique

Digitized by Google

Il admet, par contre, qu'elle peut arriver à se prononcer sur le rapport entre Dieu et l'Univers, mais pas avant d'avoir eu accès à Dieu par les liens qui rattachent à lui l'âme humaine. Car le monde en lui-même — et nous retrouvons là, au fond, une thèse très ancienne — ne mène pas au Dieu de la religion, si on ne le connaît pas auparavant. Il peut cependant nous suggérer des hypothèses sur le Dieu des philosophes. C'est pourquoi, comme nous l'avons remarqué, la philosophie religieuse peut, d'une certaine façon, être complétée par ce que Scheler appelle la métaphysique.

Quant à Husserl, il ne s'est expliqué qu'incidemment sur ces problèmes, dans les « *Idées* ». Mais ces quelques textes bien pesés méritent toute notre attention.

Y a-t-il dans le monde un ordre téléologique inexplicable par lui-même? Voilà la question que se pose la note ajoutée au paragraphe 51. Si oui, et Husserl se prononce en effet pour l'affirmative, la « *quaestio Dei* » se pose. Mais ce Dieu serait évidemment transcendant non seulement à la conscience, mais aussi au monde. C'est pourquoi il ne saurait être trouvé dans l'Univers.

« Il faut donc qu'il y ait dans le flux de la conscience avec ses aspects infinis, encore d'autres espèces de manifestations d'entités transcendantes, que la constitution des entités réiformes en tant qu'unités de phénomènes concordants ; et enfin ces manifestations seraient d'ordre intuitif ; la pensée

---

littéraire. Mais les choses se passent, comme si la dite démonstration émanait d'une période, où Scheler n'avait pas encore réalisé ou apprécié à sa juste valeur une de ses plus belles découvertes : celle de la théologie naturelle avec la phénoménologie religieuse comme base.

Notons aussi que M. Otto Gründler dans ses « Eléments d'une philosophie religieuse à base phénoménologique » (*« Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage »*, München, 1922), se sépare expressément de Scheler sur ce point. V. § 7, § 10, § 12.

Les analyses phénoménologiques de la vie mystique ne sont malheureusement pas encore assez avancées pour permettre de trancher la question *objectivement*. Quant à augmenter le nombre des opinions *subjectives*, nous n'en voyons pas l'utilité.

Digitized by Google

s'adaptera à elles, de manière à pouvoir, en les suivant intelligemment, faire comprendre une action d'ensemble du principe théologique supposé [26]). »

Dans un autre texte (§ 58), Husserl affirme encore plus explicitement l'existence de cette téléologie dans l'Univers, et reconnaît la possibilité d'autres réflexions, d'ordre religieux celles-ci, qui pourraient également mener à la théologie.

« Nous passons sous silence les motifs qui, de la part de la conscience religieuse, peuvent conduire au même principe, motifs lui fournissant une base rationnelle [27]). »

Relu à la lumière de ce deuxième passage, le premier semble également faire allusion aux manifestations divines dans la religion. Husserl envisage donc, lui aussi, quoique d'une manière différente de Scheler, la possibilité de développer deux sciences indépendantes, mais complémentaires, qui aboutissent à la théologie: une philosophie religieuse et une métaphysique téléologique.

---

[26]) ..... *da ein mundaner Gott evident unmöglich ist, und da andererseits die Immanenz Gottes im absoluten Bewusstsein nicht als Immanenz im Sinne des Seins als Erlebnis gefasst werden kann (was nicht minder widersinnig wäre), so muss es im absoluten Bewusstseinsstrom und seinen Unendlichkeiten andere Weisen der Bekundung von Transzendenzen geben, als es die Konstitution von dinglichen Realitäten als Einheiten einstimmiger Erscheinungen ist; und es müssen schliesslich auch intuitive Bekundungen sein, denen sich theoretisches Denken anpassen und dem vernunftgemäss folgend, es einheitliches Walten des supponierten theologischen Prinzips zum Verständnis bringen könnte. Evident ist dann auch, dass sich dieses Walten nicht würde als kausales fassen lassen, im Sinne des Naturbegriffs von Kausalität, der auf Realitäten und auf die zu ihrem besonderen Wesen gehörigen Zusammenhänge abgestimmt ist ». (« Idées », p. 96 et 97).*

[27]) *« Wir übergehen, was sonst noch, von seiten des religiösen Bewusstseins, auf dasselbe Prinzip, und zwar in der Weise eines vernünftig gründenden Motivs hinzuführen vermag ». « Idées », p. 111.*

Digitized by Google

Chapitre II

LES ESSENCES ET LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

§ 4. *Lois d'essence et a priori religieux.*

Nous avons déjà laissé entrevoir la grande importance de la découverte des valeurs-essences pour l'avenir de la morale et de la théologie. Mais il convient aussi de montrer, par quelques exemples, l'influence qu'elle pourra avoir sur le développement de la philosophie de la religion.

En effet, les valeurs, d'après lesquelles la théologie essayera de distinguer les formes supérieures et inférieures de la vie religieuse, les valeurs que le croyant prétend réaliser par cette vie même ou qu'il attribue à l'objet de son culte, ne seront plus nécessairement considérées comme des mesures *inventées* de toute pièce par l'esprit ou le « génie » religieux, selon l'adage ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων.

Certes, on ne niera pas l'influence de l'hérédité et du milieu sur l'âme du croyant; mais même en mettant les choses au pire, c'est-à-dire en supposant que ces efforts se soient toujours fait sentir d'une manière qui obscurcirait sa vision des valeurs, le seul fait de pouvoir émettre cette affirmation, prouverait que nous avons échappé aux lacets du relativisme.

En réalité, il n'y a pas de raison pour nier *a limine*, que les dites influences puissent bien souvent favoriser l'éclosion des intuitions si difficiles à réaliser; et une comparaison entre les différents systèmes de valeurs préconisés dans l'histoire de l'humanité cessera d'intéresser *uniquement* les conservateurs de musées religieux. La conception phénoménologique de la valeur pourra tout au contraire aider à satisfaire enfin les aspirations des philosophes de l'histoire religieuse qui, comme Troeltsch, avaient espéré tirer de cette histoire la vision des valeurs *absolues* — et

Digitized by Google

cela d'une autre manière qu'ils ne l'avaient escompté. Car ces recherches seront à présent soutenues par la conviction, que non seulement ces valeurs existent (comme jusqu'à un certain point chez Rickert), mais qu'elles sont perceptibles à ceux, qui ont développé certains organes de leur âme; et que, par exemple, les différentes intuitions par lesquelles l'humanité a essayé de les saisir, se révéleront comme semblables à une série de vues (plus ou moins bien faites, mais complémentaires les unes des autres) d'une bâtisse *existant effectivement* et reconstituable en principe par l'ensemble de ces tableaux. Sans parler des cas où l'intuition *parfaite* de la valeur a pu avoir lieu, et où elle se justifiera par elle-même, étant donné que d'après la conception phénoménologique de l'évidence, celle-ci porte en elle son propre critère.

Dieu lui-même doit-il être rangé parmi les essences-valeurs, comme l'ont cru certains philosophes platonisants? Certainement non. Car en renonçant à prêter à la religion les béquilles d'une connaissance profane de Dieu, en la proclamant capable d'atteindre par ses propres forces le but intuitif, la phénoménologie posera comme thème à la théologie religieuse un Dieu, auquel on accordera — *salva inadaequatione* — des qualités volitives et créatrices, peut-être même la personnalité dans un sens qui resterait à préciser. Or, à moins de modifier complètement la théorie des essences, qui chez les phénoménologues, ne sont que des entités « logiques », comme on dit parfois incorrectement, « rationnelles » ou « intelligibles », comme on pourrait plutôt les appeler, et qui sont radicalement incapables de tout autre rapport avec le réel que de celui, qui résulte de la participation de fait à l'idée — à moins de les modifier et de faire d'elles des agents efficaces, Dieu sera transcendant au monde des essences comme à l'Univers empirique.

Mais il a une essence, en partie accessible à la religion naturelle. Si, en outre, la théologie rationnelle (profane) venait confirmer, par des déductions d'un autre genre, les résultats de la théo-

Digitized by Google

logie religieuse, si elle pouvait même, comme l'admettent Scheler, Koyré et Gründler, déduire l'existence de Dieu de son essence (ce qui serait un cas unique dans le monde des idées), ces théorèmes seraient certainement les bienvenus, mais la théologie ne vivrait pas de leur grâce [28]).

Cependant, il y a un autre groupe de recherches, dans la poursuite desquelles la notion phénoménologique de l'essence et des lois d'essence jouera certainement un rôle décisif. C'est l'étude du côté dit subjectif de la religion, à savoir de ce qui est censé se passer dans l'âme du croyant. Tout comme on s'est demandé, jusqu'à quel point les lois de la nature sont contingentes ou nécessaires, il faudrait également aller à la recherche de certaines « lois religieuses » non empiriques, qui pourraient exister. A vrai dire, cette question a de tout temps préoccupé la philosophie. En dernier lieu, ce fut Troeltsch qui chercha un peu de ce côté, à l'époque où il parlait d'éléments rationnels qu'il croyait avoir entrevus dans la structure de la religion [29]).

Mais ce n'est que sur une base dans le genre de celle qui a

---

[28]) V. Scheler, *« Vom Wesen der Philosophie »*, p. 114-118 *(« Vom Ewigen im Menschen »*, I). — Koyré, *« L'Idée de Dieu dans la philosophie de St-Anselme »*, p. 195-240 (Paris, Leroux, 1923). — Idem, *« Essai sur l'Idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes »*, p. 172-197 (Paris, Leroux, 1922). — Gründler, *« Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage »* (München, 1922), p. 133-134.

Gründler veut même prouver d'une manière analogue, l'existence du monde (p. 122-128). — D'une manière générale ce livre, dont on ne voudrait dire que du bien, tant son enthousiasme pour la philosophie nouvelle est sincère et tant les idées justes y abondent, est l'exemple d'une étude qui anticipe un peu témérairement sur des résultats encore douteux ou exigeant des analyses phénoménologiques beaucoup plus détaillées et plus consciencieuses, que ne les donne l'auteur. En ce sens, il est très peu conforme à l'esprit de la phénoménologie. Mais comme l'a dit Scheler, qui en a écrit la préface, il pourra néanmoins rendre des services aux jeunes par les excellents aperçus qu'il contient, et par le courage philosophique qu'il leur communiquera.

[29]) V. surtout *« Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft »* (Tübingen, 1905).

Digitized by Google

été posée par Husserl, qu'on pourra, croyons-nous, mettre de l'ordre dans ce groupe d'investigations. Il y a longtemps, assurément, qu'on connaît l'équivoque dangereuse, cachée sous des locutions comme celles-ci: « Voilà une vérité nécessaire et inhérente à la pensée »; « cette idée, il n'y a pas moyen de se la représenter », etc. Car si l'impossibilité de se figurer un polygone de 100 côtés est purement contingente, si bien que l'espoir d'un développement plus complet de nos facultés imaginatives n'a rien d'absurde en soi, — l'impossibilité de se représenter un cercle carré ou un fanatique tolérant est radicale, parce que l'exigence elle-même est absurde. Mais tant qu'on persiste à vouloir expliquer cette absurdité par un sentiment de répugnance entre deux éléments psychiques. (ἢ ὁμοίως), il n'y a pas de salut possible. Ce n'est qu'après avoir compris qu'il s'agit, dans ces cas, de *contre-sens essentiels*, que nous pouvons échapper au gouffre du psychologisme et retrouver la vraie source de l'*a priori* philosophique.

Eh bien, cette liberté du joug psychologiste, la phénoménologie ne se la laissera pas ravir, en entrant dans le domaine de la philosophie et de la psychologie *de la religion*. Prenons un exemple: Quand le croyant affirme que la renaissance spirituelle du pécheur est impossible sans repentir préalable, il y a plusieurs manières de faire de cet énoncé l'objet d'une étude scientifique. Le psychologue empiriste interrogera, peut-être par un système de fiches, le plus grand nombre possible d'individus sur leurs expériences religieuses à ce sujet; l'ethnographe se renseignera chez les primitifs (et démontrera sans doute que la loi invoquée ne saurait être « générale », vu que tel peuple ou telle tribu ne la connaît pas); le sociologue essayera de retrouver le milieu social, qui a pu déterminer chez certains individus une sensibilité religieuse génératrice d'une conviction aussi curieuse.

Le phénoménologue ne déniera ni aux uns le droit, d'établir par une statistique le nombre des hommes sains ou aliénés capables de comprendre et de pratiquer la vérité énoncée, ni aux

Digitized by Google

autres la liberté d'explorer l'atmosphère particulièrement favorable à l'éclosion des phénomènes religieux mis en question. Mais il dénoncera comme absurde leur espoir de pouvoir « expliquer » cette loi par leurs méthodes, et les soupçonnera fortement, de ne même pas avoir *compris* son sens intrinsèque, lequel devra être mis en lumière *avant* toute recherche psychologique, historique ou sociologique.

Or, s'il y a un point évident, aux yeux d'un phénoménologue, c'est qu'il ne s'agit pas ici d'une loi justiciable de l'induction, et par exemple modifiable à tout instant, ni d'une proposition analytique trouvée par déduction, ni même d'un commandement statué arbitrairement par Dieu, mais d'une loi synthétique *a priori* (pour parler le langage de Kant), dont la vérité ou la fausseté ne peut être démontrée que par une étude intuitive des essences des phénomènes visés par les termes: « renaissance », « péché », « repentir ». Si elle est vraie, comme Scheler essaye de le faire voir[30]), elle pourra à son tour servir à distinguer, dans certains cas empiriques, un repentir sincère et profond, d'une contrition feinte ou superficielle, ou inversement une renaissance authentique et pleine d'avenir, d'un simple feu de paille condamné d'avance. Si on voulait appeler ces vérités, psychiques ou psychologiques, on userait d'une terminologie très impropre. Car c'est le contenu idéal ou la « matière » de certains événements religieux qui en est la source; et non pas la qualité psychique de l'individu ou de la société, qui les réalise ou en qui ils se réalisent; tout comme les concepts, les jugements, les conclusions, dont parle la logique, sont des entités idéales et essentielles, et non pas des actes psychiques[31]).

Si on incline à accorder à ces lois l'épithète de « rationnelles »,

---

[30]) V. « *Reue und Wiedergeburt* » (« *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 5-58).

[31]) V. Husserl, *L. U.*, I, §§ 33, 44-48. — Pfänder, « *Logik* », p. 141/2 (J. B. IV).

Digitized by Google

il faut cependant se rappeler, qu'elles ne sont pas trouvées par la raison discursive, mais par l'intuition. On pourrait plutôt les désigner comme expérimentales, étant donné que seul est capable de les comprendre, celui qui est à même d'en faire l'expérience religieuse, ou du moins de se mettre à la place de ceux qui l'accomplissent; mais il faudrait se souvenir, que l'expérience ne joue ici que le rôle de tremplin pour le saut dans l'*a priori*, sans être aucunement la base inductive ou empirique de la vérité trouvée.

Quelle que soit, en définitive, la terminologie qu'on se décidera à adopter, c'est ici le deuxième sens d'*a priori* religieux que nous trouvons justifié par la phénoménologie[32]).

Une fois que nous aurons saisi la structure ontologique de ces lois, nous n'aurons pas trop de peine à en dégager beaucoup d'un bon nombre d'études soi-disant psychologiques, éparses dans la littérature philosophique et théologique. Ainsi, en lisant le chapitre que Scheler a consacré à la Révélation[33]), nous constatons

---

[32]) Cf. plus haut p. 97-98.

[33]) V. « *V. Ewigen im Menschen* », I, p. 693-707.

Cf. Gründler, « *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* », où il est dit p. 113-114 :

« Le Christ, comme d'ailleurs les fondateurs de religions extra-chrétiennes les plus éminents sur terre, ont dédaigné le moyen de tradition scripturaire. C'est avec raison qu'ils considéraient comme plus précieuse l'action qui va d'une personne à une autre ..... et encore aujourd'hui, la foi vivante estime le plus les parties des Ecritures qui lui permettent de la ressentir..... »

Il s'agit naturellement ici non pas de la personne en tant qu'homme naturel, mais au contraire en tant que dépassant et brisant les cadres accessibles à la compréhension naturaliste. Une théologie, qui poserait l'alternative suivante : Ou bien l'homme naturel ou bien la parole éternelle, négligerait délibérément toute une région de faits et de problèmes d'une extrême importance.

Nous ne rappellerons qu'en passant la concordance de ces thèses personnalistes avec celle de François Baader qui, après avoir eu une influence considérable sur la philosophie française par l'intermédiaire de son grand disciple Charles Secrétan, a été récemment redécouvert en Allemagne, en partie par les phénoménologues ; grand philosophe, peu connu des Protestants et mis un peu à l'écart par les Catholiques à cause de ses

Digitized by Google

que la loi fondamentale qui fait de la personnalité religieuse le moyen de révélation par excellence, a été depuis longtemps pressentie par la théologie catholique d'une part, la théologie protestante moderne d'autre part. Mais le tout est de mettre en valeur ces intuitions en quelque sorte inconscientes, en les élevant jusqu'à la clarté de la conscience philosophique.

De tous ces rapports *a priori* entre les idées religieuses ou morales *découlent* naturellement des lois psychologiques, notamment des lois de coexistence et de succession, également invérifiables par l'expérience. C'est ainsi que l'on pourra dire en toute rigueur, qu'un repentir doit précéder la nouvelle naissance, ou que la volonté consciente de pécher ne saurait coexister avec le repentir authentique.

De plus, il y a également des essences psychiques génératrices de lois psychologiques «eidétiques», qui précèdent toute psychologie empirique, comme par exemple certaines lois concernant les caractères, les types et les états d'âme, ainsi que leur influence sur la vie religieuse.

* * *

Cependant, le développement de la phénoménologie a donné lieu à la découverte de plusieurs autres espèces de lois d'essences que nous n'avons encore guère signalées.

Tous les rapports essentiels ne sont pas des rapports de nécessité à la manière des *relations of ideas* de Hume ou des juge-

---

idées trop peu modernes sur l'infaillibilité papale. (V. l'absence de tout article dans la « *Protestantische Realenzyklopädie* »[3] et les quelques indications exactes, mais insuffisantes dans le « *Dictionnaire de la Théologie Catholique* », t. II, p. 1-2.) On trouvera des renseignements plus complets dans l'« *Encyclopédie des Sciences Religieuses* », tome II, p. 1-3, dans la « *Grande Encyclopédie* » (Picavet), p. 1023/4, dans Wetzer et Welte, « *Kirchenlexikon* », I, p. 1781-1791 et surtout dans L. Noack, « *Histor.-biogr. Handwörterbuch z. Geschichte d. Philosophie* » (Heidelberg, 1879). — La seule monographie française est une thèse de baccalauréat en théologie de Strasbourg : G. Gœpp, « *Essai sur François de Baader* » (1862).

Digitized by Google

ments *a priori* de Kant. Il existe entre autres des *lois de virtualité*, qui sont certainement destinées à jouer un grand rôle dans la philosophie morale et religieuse. Nous arrivons, par exemple, à comprendre intuitivement, comment une action généreuse peut résulter d'une secousse religieuse; et il suffit d'un peu d'entraînement phénoménologique pour s'apercevoir, qu'il y a ici bien autre chose, que l'enregistrement d'un fait, qui, lui, ne pourrait que constater sans comprendre [34]). Combien de ces lois de possibilité et d'impossibilité ont été à tort réclamées comme résultats de l'étude empirique, qui, au contraire, les présuppose à chaque pas ! Certains historiens et philosophes de l'histoire se sont bien rendu compte de ces formes *a priori* de compréhension, qui guident leur travail, mais leur justification n'a jamais bien voulu réussir.

Une autre catégorie, non moins importante, de lois essentielles, sont celles qui s'expriment dans les règles de *convenances ;* ce ne sont pas nécessairement des lois religieuses ou morales, mais on les rencontrera en grand nombre dans ces domaines. Car il y a des harmonies et des dissonances intuitivement saisissables, non seulement dans l'esthétique musicale, picturale, architecturale ou gastronomique, mais dans tous les domaines de la culture ; et leur application normative, énonçant ce qui doit être, ne nous empêchera pas de voir leur base théorique, qui se trouve dans le caractère intrinsèque de certaines idées, et non plus dans un impératif inintelligible [35]).

Ces exemples, si nous avons réussi à nous faire comprendre, nous démontrent, qu'il y a en principe autant de catégories de lois d'essence, qu'il peut y avoir de catégories de rapports entre les idées. D'une manière générale, on les reconnaît — outre à l'impossibilité de les vérifier (ou de les réfuter) empiriquement — à la

[34]) V. Reinach, « *Ges. Schriften* », p. 401-403.

[35]) Cf. plus haut p. 28, note 27 et p. 33.

V. Aussi D. v. Hildebrand, « *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* », IVe Partie, § 1 : « *Exclusivität und Harmonie im Reich der Stellungnahmen* » (J. B. V, p. 580-584).

Digitized by Google

manière particulièrement lumineuse des actes de connaissance qu'elles engendrent. Si nous nous rappelons, en effet, que d'après la phénoménologie, c'est toujours un « Sachverhalt » qui, à proprement parler, fait l'objet de la connaissance, on remarquera qu'un « Sachverhalt » purement empirique, même si on réussit à le constater avec évidence, c'est-à-dire indubitablement (par exemple la couleur rouge de mon buvard en tant que phénomène), ne nous dit absolument rien sur sa « raison d'être ». Nous constatons, sans même essayer de comprendre.

Il n'en est pas de même des lois dites d'essence. Elles sont caractérisées par une évidence lumineuse, qui éclaire jusqu'à leur διότι, et qui permet de leur appliquer le terme d'in-tuition (« *Ein-sicht* ») dans un sens particulier et restreint[36]).

§ 5. *Les essences et la philosophie de l'histoire religieuse.*

Dans un article très instructif, E. Troeltsch, dont nous trouvons le nom inscrit dans presque toutes les stations atteintes au courant de notre voyage, a développé, sans toutefois les résoudre théoriquement, les difficultés qu'il y a à déterminer l'essence d'une grandeur historique telle que le christianisme[37]). Il serait

---

[36]) V. Husserl, « *Idées* », §§ 137, 138, 140, 141, 145, qui traitent cette distinction et en indiquent d'autres, également fort importantes.

Il peut y avoir, dans le domaine des entités idéales, quelque chose, qui rappelle les constatations empiriques brutes et aveugles. Par exemple, lorsque la statistique arithmétique révèle, que le nombre des nombres premiers de 1 à n est égal — sauf erreur — au logarithme naturel de n, avec une approximation grandissant avec n. Mais ici l'exigence d'une illumination intelligible de ce « fait » n'a rien d'exorbitant ; elle semble tout au contraire, *a priori* justifiée. La réponse concluante à ces questions spécieuses, mais importantes, est impliquée dans notre article déjà cité de *J. B.* IV (p. 493-543). V. aussi l'excellent travail de M. Ingarden, « *Essentiale Fragen* » (J. B. VII, p. 125-304). Cf. Hans Lipps, « *Die Paradoxien der Mengenlehre* » (J. B. VI, p. 561-571).

[37]) E. Troeltsch, « *Was heisst «Wesen des Christentums»?* » (*Ges. Schriften*, III, 386-451). Cf. « *Moderne Geschichtsphilosophie* » (*ibidem* 673-728).

Digitized by Google

puéril de la chercher dans une doctrine commune à tous les chrétiens, ou de l'identifier *a limine* avec une des formes particulières, qu'il a revêtues au courant de l'histoire, par exemple la plus ancienne ou la plus récente, ou celle qui a pour elle le plus grand nombre de croyants. Il semble bien au contraire, d'après l'exposé du grand théologien, que seule une vision totale de cet énorme mouvement, puisse nous faire saisir, d'une manière d'ailleurs tout à fait provisoire et entachée de subjectivisme, cette essence, qui serait plutôt une unité d'inspiration intuitivement pressentie qu'un trait commun palpable et démontrable. En définitive, l'histoire étant presque toujours susceptible de plusieurs interprétations, quand nous voulons la traduire dans le langage des essences, ce n'est que par une décision, théoriquement arbitraire, de notre volonté, que nous pouvons prendre position en face de ces questions. Et cependant l'histoire elle-même, qui se pique de sobriété positiviste, ne saurait se passer de cette philosophie de l'histoire [38]).

Quels seraient, à notre avis, les apports de la phénoménologie (présente et future) à la solution de ces apories? Quelques brèves indications sont tout ce que nous pourrons donner ici.

1.

Tout d'abord, il faudra préciser, que le terme d'« essence » revêt, dans ces discussions, *au moins* deux significations distinctes. D'une part, tout événement ou objet empirique a son essence, c'est-à-dire un ensemble d'éléments caractéristiques, d'autre part ce groupe de qualités constitutives est loin de présenter toujours un caractère d'unité, qui ferait de lui une essence philosophique *sui generis*. La table, qui est devant moi, réalise d'une manière qu'il serait trop long de décrire, une foule d'essences premières, telles que la dureté, la matérialité, la forme carrée, la coloration

[38]) V. plus haut p. 17 la citation de Troeltsch.

Digitized by Google

brune, etc. Mais rien ne m'empêche de me la figurer rouge ou ronde ou faite d'un autre bois. Ces différentes essences — jusqu'à un certain point, naturellement — se sont fortuitement donné rendez-vous en ce lieu, aucun lien intime ne les unissant.

Tout changerait d'aspect, s'il s'agissait d'un meuble de style. Dans ce cas, une qualité en entraîne une autre, de façon à former un ensemble vraiment original, c'est-à-dire réalisant une essence éternelle, peut-être indéfinissable rationnellement, mais saisissable intuitivement à quiconque a des organes pour ces choses[39]). Eh bien, il n'est pas dit que chaque phénomène historique soit un phénomène *essentiel*. Le présupposer, ce serait nous faire tomber dans un étrange dogmatisme. Car il se peut parfaitement, que la délimitation du fait, opérée par les soins de l'historien, s'inspire de motifs absolument étrangers à l'idéologue. Une des tâches de celui-ci consistera donc à selectionner, à dissocier et à regrouper, s'il y a lieu, les événements, de manière à leur faire prendre figure intelligible[40]).

Ce travail suppose évidemment la connaissance *a priori* des essences, dont on utilise la notion pour ce travail de classification. Et ici un énorme danger guette tout idéalisme : c'est l'emploi de cadres trop étroits, fournis par un nombre *limité* d'idées abstraites ou construites, dans lesquels on ferait entrer, coûte que coûte, c'est-à-dire en la mutilant, la réalité historique concrète. Rien de

---

[39]) La valeur de l'objet est naturellement en rapport avec cette essence, mais elle ne coïncide pas avec elle. — V. d'ailleurs, plus haut p. 94.

Dans notre mémoire du *J. B.* IV (p. 495-543), où nous sommes entré dans les détails de la question, nous avons désigné par « formes authentiques » et « formes impropres » (*echte und unechte* μορφή), les deux types de structures essentielles signalées.

Quant à l'essence empirique, nous l'avons nommée *Wesen von* par opposition à l'*essence philosophique* (εἶδος ou *Wesenheit*).

[40]) Il y a naturellement aussi les cas, plus simples, où les coupes que l'historien a pratiquées dans la réalité, se révèlent comme conformes aux lignes de démarcation essentiellement prescrites ; il en sera toujours ainsi lorsqu'il s'agit de l'individualité concrète d'un personnage historique.

Digitized by Google

plus légitime que l'horreur éprouvée par l'historien des religions à l'égard d'un procédé aussi brutal. Mais rien aussi, qui en soit plus éloigné que les tendances intimes de la littérature phénoménologique. Il suffit de la parcourir rapidement, pour se rendre compte de son aversion pour cette sorte d'apriorisme, et de son respect profond pour l'inexprimable richesse essentielle des choses [41]); et elle ne néglige rien pour procurer une vision toujours plus complète de la réalité existante ou imaginaire, qui sert de support à la contemplation des essences. Ces idées, une fois trouvées, peuvent, à leur tour, guider le philosophe de l'histoire, lorsqu'il se demande, jusqu'à quel point tel groupe d'événements ou telle phase d'une certaine religion, exprime un de ses aspects essentiels.

On peut rapprocher cette épistémologie de celle de l'idéalisme grec ou de la scolastique. Mais elle en diffère cependant sensiblement. Elle n'est, en effet, ni platonicienne — étant donné qu'elle refuse de réifier les essences, lesquelles ne sont en aucune manière une copie supra-sensible de la réalité —; ni aristotélicienne, étant donné qu'elle ne se sent pas obligée de prendre comme prototype de tout être qui se meut, les organismes animaux ou végétaux croissant en vertu d'une forme-entéléchie [42]).

2.

Mais le problème se posera d'une autre manière, si nous désignons par *essence d'une grandeur historique*, par exemple du catholicisme romain ou du protestantisme luthérien, l'ensemble de ses traits constitutifs *à un certain moment de l'histoire*. Nous

[41]) V. par exemple Scheler, « *Versuche einer Philosophie des Lebens* », les deux dernières pages (« *Abhandl. u. Aufsätze*, II, p. 141-190, 1915, ou bien « *Vom Umsturz der Werte* », II, p. 169-228, 1919).

[42]) Même dans le monde des organismes, l'ontologie phénoménologique fait des réserves sur le bien-fondé de la conception scolastique. V. Hedwig Conrad-Martius, « *Metaphysische Gespräche* », p. 106-112 (Halle 1921). Cf. « *Realontologie* » I, § 18 (J. B. VI).

Digitized by Google

avons à faire alors à une « essence empirique » qui peut changer continuellement, et qui devra, dans chaque cas, être purement et simplement constatée et décrite. N'étant pas nécessairement l'expression d'une essence dans le sens strict du mot, même si elle en porte le nom, elle ne sera pas non plus, comme celle-ci, génératrice de lois d'essence. Le philosophe qui voudra, comme Troeltsch, déterminer l'essence du christianisme ou d'une de ses formes, *en tant que mouvement historique*, devra donc synthétiser, par une sorte d'intégration, ces essences empiriques successives ou simultanées. S'il s'agit, par exemple, du luthéranisme, il commmencera, à moins d'être particulièrement familiarisé avec le thème, par étudier les différents types de piétés, de théologies, d'institutions, d'attitudes morales ou mentales, constitutives à chacune des phases du mouvement, que son tact intuitif plus ou moins bien développé aura pris comme points de départ. Il tâchera ensuite de dégager l'essence empirique de chacun de ces types; puis se demandera, si quelque affinité intime entre les différents traits de leur caractère lui permet d'entrevoir des essences éternelles, qui se manifesteraient dans leur unité complexe — et non seulement, comme cela va de soi, dans chacun de leurs éléments primitifs.

Ainsi, ayant trouvé qu'une morale purement philosophique semble éclipser la morale du décalogue chez des théologiens par ailleurs préoccupés de mettre en avant le dogme de la justification par la foi, il s'enquerra d'un lien essentiel éventuel entre ces deux faits. Il tâchera ensuite d'en trouver d'autres, capables de concentrer un jet de lumière intuitive sur l'attitude morale ou religieuse de ce type de luthéranisme, jusqu'à ce qu'une inspiration ou une manière d'être essentiellement possible, se révèle à son regard scrutateur, comme leur essence ultime; celle précisément qui fera voir sous un jour nouveau l'amas des faits accumulés. De muets et confus, ces derniers deviennent éloquents et clairs: une essence présidera à leur groupement, un peu comme l'essence

Digitized by Google

d'un triangle à ses qualités. — A moins que le type envisagé se montre décidément rebelle à cette pénétration, en se révélant comme un produit du hasard, ce qui est également fort possible; dans ce cas, on arrive parfois par un groupement plus ingénieux des faits, à faire jaillir l'étincelle de *l'intuition essentielle.*

L'enquête devra s'étendre à chaque époque et à chaque domaine susceptible d'éclairer la matière, sans oublier, pour éviter des erreurs, de faire des études comparatives entre le luthéranisme et d'autres formes du christianisme.

Finalement, en admettant qu'on ait trouvé des essences-types à la base de chacune des manifestations principales du mouvement — et non pas seulement des espèces de mélanges d'essences hétérogènes —, on se demandera si ces différentes physionomies sont essentiellement apparentées entre elles ou non. C'est ce qu'une étude « eidétique » seule, rentrant dans le cadre de la philosophie de la religion ou de la psychologie *eidétique,* pourra nous dire. En cas d'affirmative, on essayera de déterminer l'essence, qui unit, en les absorbant, les essences secondaires qui en seraient seulement des aspects partiels.

De cette manière, on n'aura pas augmenté d'un nouvel échantillon le nombre inquiétant des constructions dogmatiques dans la philosophie de l'histoire, mais on aura accédé à l'essence du mouvement, *tel qu'il s'est déroulé effectivement jusqu'ici.* On y gagnera même, par la connaissance de certaines lois de virtualité, la vision de ses différents développements ultérieurs *possibles.* Si l'essence recherchée n'existe pas, on aura également rendu un grand service à la science en le constatant. De toute façon, l'histoire pourra à son tour tirer profit de ces investigations philosophiques [42]).

---

[42]) L'essence une fois trouvée, les différents aspects empiriques du mouvement pourront être classés selon leur degré de conformité à cette « idée ».

Digitized by Google

Le tout est d'éviter deux écueils: 1° de prendre à tout prix comme des catégories *a priori* les essences purement empiriques, que fait surgir un déblaiement superficiel du terrain, ou de voir des lois d'essence dans quelques relations fortuites et contingentes (*faux empirisme*); 2° de confondre une essence avec une autre, de manière à vouloir reconnaître dans la réalité une essence, qui ne s'y trouve pas (*faux apriorisme*).

3.

Mais, nous objectera-t-on, ces fouilles «eidétiques», historiens, sociologues et théologiens les pratiquent depuis longtemps! Fort heureusement, répondrons nous, qu'ils ont fait de la phénoménologie comme M. Jourdain faisait de la prose. S'il n'en était pas ainsi, il ne resterait pas grand'chose de leur travail. Et nous nous empressons d'ajouter, qu'aucune connaissance des lois de la philosophie de l'histoire ne peut créer un génie comme Montesquieu ou Herder, tout aussi peu que l'étude de la logique suffit à inoculer à l'étudiant le tact intuitif et l'élégance dialectique d'un D'Alembert ou d'un Lagrange. Mais la tâche de la philosophie ne consiste-t-elle pas bien souvent à tirer au clair, ce que le génie fait par divination? En plus, il est évident que le jour, où une ontologie des essences qui jouent un rôle dans les sciences de l'esprit, aura été élaborée, l'histoire et sa philosophie ne pourront qu'en profiter. C'est ce que Trœltsch a parfaitement pressenti. Mais quant à ces inquiétudes d'ordre subjectiviste, nous voyons à présent, qu'elles ont leur racine dans l'absence de la notion précise d'une *essence objective;* c'est la raison profonde, pour laquelle la recherche des idées dans l'histoire était pour lui une opération sinon pratiquement, du moins théoriquement, arbitraire. Il n'y a qu'un cas où Trœltsch ait raison, jusqu'à un certain point: C'est lorsqu'il s'agit de prédire l'avenir d'un mouvement historique, qui n'a pas fini d'évoluer. Il peut changer

Digitized by Google

d'essence ou choisir parmi les différentes voies possibles, celle que nous n'escomptions pas sérieusement [44]).

Il conviendrait également de mettre en lumière un autre problème effleuré par Troeltsch et abordé depuis lors par la phénoménologie: celui de l'essence du réel *en tant que réel*. Dans ce cas, il s'agirait de saisir le moment « irrationnel », qui distingue une religion ou un événement religieux en tant que réels, de leur préfiguration idéale [45]). Cette question, très délicate et toute différente de celle que nous avons essayé de faire voir, a été hardiment entamée — pour ce qui concerne la réalité en général — par l'ontologie de H. Conrad-Martius, qui, par là, a considérablement élargi les cadres des recherches phénoménologiques, telles qu'on les conçoit habituellement [46]). Des études ultérieures s'imposeront pour rechercher l'essence de *l'individuel*, — s'il est permis de dire ainsi, — c'est-à-dire d'un fait, pris dans tout ce qu'il a de non renouvelable. Il va de soi que cette nouvelle notion de l'essence différera radicalement de celles qui ont été employées jusqu'à présent. Mais nous n'avons pas l'intention d'aborder ici la discussion de ce problème qui, on le sait, a profondément empreint de ses exigences la philosophie de M. Bergson, complémentaire peut-être, sur ce point, de la phénoménologie.

---

[44]) Nous omettons naturellement les cas où les partisans d'un mouvement peuvent contribuer à en déterminer l'avenir, en optant pour une certaine définition de son essence qu'ils se persuadent être exacte; car ce n'est pas la philosophie de la politique religieuse qui nous occupe ici. Troeltsch cependant n'a pas toujours nettement séparé ces deux branches. V. *Ges. Schr.*, III, p. 447 suiv.

[45]) V. Troeltsch, « *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenchaft* » (Tübingen 1905).

[46]) H. Conrad-Martius, « *Realontologie* », I, § 13-31 (J. B. VI).

Digitized by Google

Chapitre III

L'EPISTÉMOLOGIE INTENTIONALISTE ET LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE

§ 6. *L'Autonomie de la connaissance religieuse.*

Entre les deux Dieux de Pascal, le Dieu des Philosophes et le Dieu d'Abraham, il y a place, selon Scheler, pour un troisième: le Dieu de l'humanité. On pourrait aussi l'appeler le Dieu de l'âme religieuse, dont Tertullien a dit qu'elle est naturellement chrétienne. C'est cette Divinité, dont l'étude entre dans le cadre de la philosophie religieuse. Sa tâche ne sera donc pas, de penser un Dieu, qui pourrait ensuite servir de norme à la religion ou à la théologie; car la religion trouve sa loi en elle-même, et si vérité religieuse il y a, elle sera son propre critère. Le programme de la philosophie religieuse, en tant qu'elle vise la théologie, consistera au contraire à *penser le Dieu de la religion*, c'est-à-dire à étudier, éclaircir, classer, systématiser les intuitions, par lesquelles la religion atteint son objet.

Dans ce sens, la foi précède la gnose. C'est pourquoi la phénoménologie se range, sans hésitations, du côté des théologiens qui proclament l'autonomie de la religion par rapport à la pensée scientifique. Et comme on sait que c'est au fond le souci d'assurer cette indépendance, qui a dominé la théologie issue de Schleiermacher, on peut dire que sur ce point, le mouvement phénoménologique pourra en être à la fois le défenseur et l'héritier.

Mais il refusera d'user du moyen brutal — et au fond inspiré par la crainte du criticisme — par lequel cette théologie essayait d'atteindre ses fins: à savoir la négation dogmatique, ou du moins la mise en suspicion, des éléments intellectuels ou théoriques de la religion [47]). En se fondant sur la distinction suggérée

[47]) V. la critique de Schleiermacher par Scheler, « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 590-600. Il serait intéressant de la comparer à celle de

Digitized by Google

par Husserl entre actes théoriques et actes pratiques[48]), on pourrait, à notre avis, non seulement mettre de l'ordre dans la terminologie courante très embrouillée, qui, par « théorique » et « pratique », désigne, selon les cas, *cinq* ou *six* paires de concepts bien différents, mais encore révéler des erreurs objectives dans la conception exclusivement fidéiste ou pratique de la religion[49]). Tout acte d'ordre pratique, c'est-à-dire toute position prise par notre conscience émotive ou volitive, ou si on préfère, par notre âme, à l'égard d'un phénomène, présuppose ou implique, selon Husserl, la donnée de cet objet dans un acte théorique, c'est-à-dire cognitif —, que d'ailleurs celui-ci soit de nature passive comme l'intuition et la perception, ou de nature active comme le jugement ou l'analyse. Je ne me réjouis pas d'un paysage, qui n'est « pensé » d'aucune manière. Je n'ai pas foi en Dieu, si je n'admets pas implicitement son existence[50]).

Et quand même le Dieu des religions serait toujours un x indéterminé (ce qui est manifestement faux), ce Dieu inconnu même serait « représenté » dans un acte sous-jacent à l'acte de confiance, qui se dirige vers lui. *Dans ce sens, la foi présuppose la gnose.*

Il en résulte, que la question de savoir si cet acte de prise de connaissance (« *Kenntnisnahme* ») peut exister dans la religion à l'état pur, c'est-à-dire libéré de toute entrée en rapport pratique avec Dieu, est tout à fait secondaire. Il ne faudrait cependant pas nier la possibilité et même la réalité de ces actes,

---

E. Brunner (« *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* », not. p. 6-59, Tübingen 1923, et « *Die Mystik und das Wort* », ibidem 1924).

[48]) V. surtout « *Idées* », § 117 : « *Die fundierten Thesen* ».

[49]) Est-il besoin de répéter qu'il n'est question ici que du fidéisme épistémologique et non du fidéisme sotériologique ? Le premier affirme que la foi peut *exister* indépendamment de la « croyance ». Le deuxième soutient qu'elle peut *sauver* le pécheur indépendamment de ses croyances, c'est-à-dire sans égard à leur rectitude.

[50]) Husserl, *L. U.*[1] II, p. 399-472. Cf. « *Idées* », § 95 et § 116, et *L. U.*[2] II, 1, p. 426-508.

Digitized by Google

qu'une étude de la mystique arriverait peut-être à dégager, à condition d'être faite impartialement. Car c'est un préjugé dogmatique, issu de je ne sais quelle conception étriquée de la connaissance religieuse, que de vouloir, comme le fait E. Brunner[51]), dénier *a limine* tout caractère objectif aux intuitions mystiques. Si le distingué théologien zurichois, avec lequel nous nous rencontrons sur tant de points, n'était pas encore psychologiste quant à l'appréciation des événements de la vie mystique, il y aurait reconnu des actes de caractère intentionnel, sans doute très spéciaux parfois, mais que rien ne permet d'oublier au profit d'une conception purement « logique » de la religion.

Quant à la philosophie de la *vie religieuse pratique*, que nous ne pouvons qu'effleurer ici, la phénoménologie lui permettra également d'éviter des erreurs grossières, par la conception intentionaliste de la conscience. Elle pourra notamment, pour ne citer qu'un exemple, remettre en valeur la notion de « motivation » (profondément distincte de causalité psychique), redécouverte par d'excellents traités de A. Pfänder[52]); notion qui permettra à la fois de rendre justice aux théologiens qui affirmaient (dans un certain ordre d'idées) la liberté, et à ceux qui insistaient sur les lois de la « motivation » — lesquelles, loin de la supprimer, la supposent. Il va sans dire, qu'au fur et à mesure des progrès de la nouvelle psychologie à base phénoménologique, la philosophie religieuse pourra en tirer un profit, dont les quelques travaux jusqu'ici parus ne peuvent donner qu'une très faible idée.

Mais écartons encore, pour terminer, un malentendu. On entend souvent attribuer un caractère « pratique » à toute connaissance religieuse, à l'encontre de la connaissance scientifique, *puisque ce n'est que par la mise en pratique de certains préceptes*

---

[51]) V. surtout « *Die Mystik und das Wort* » (Tübingen 1924).

[52]) V. surtout « *Motive und Motivation* » (*Münchener Philosophische Abhandlungen*, p. 163-196, Leipzig 1911).

Cf. E. Stein, « *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie der Geisteswissenschaften. Erste Abhandlung : Psychische Kausalität* (*J. B.* V, p. 2-116).

Digitized by Google

religieux qu'on peut l'atteindre. Il va de soi que cette opinion présuppose une terminologie toute différente de la nôtre. Nous la repoussons expressément, parce qu'elle favorise l'établissement du dogme très contestable du niveau essentiellement inférieur de la connaissance religieuse. Nous pensons au contraire, d'accord avec la phénoménologie, que l'épistémologie religieuse doit faire dépendre ses jugements sur la valeur de la pensée religieuse, d'une étude de son essence intrinsèque, et non pas d'une analyse des états d'âme qui en préparent l'éclosion. *En ce sens, la foi conditionne la gnose*[53]).

Toutefois, l'analyse descriptive de la vie religieuse devra tenir compte de l'amalgame étroit des éléments théoriques et pratiques, que nous venons de signaler. Pour faire mieux comprendre leurs rapports existants et surtout inexistants, nous nous servirons du terme consacré *d'expérience religieuse*, pour désigner un ensemble d'événements vécus, ayant comme résultat principal ou accessoire la connaissance d'une vérité religieuse. Cette expression peut utilement évoquer l'idée d'autres formes d'expériences.

C'est maintenant seulement que nous pourrons aborder avec fruit, l'analyse de ce qui fait le caractère propre de l'expérience religieuse par rapport à l'expérience scientifique. Et ce n'est que déplacées sur le terrain phénoménologique, que des recherches dans le genre de celles qu'a entreprises Henri Bois, peuvent développer toute leur fécondité.

§ 7. *La valeur de l'expérience religieuse.*

On connaît les trois principales objections (ou scrupules) exprimées par Boutroux à l'égard des défenseurs de la valeur cognitive de l'expérience religieuse, et examinées avec un souci

---

[53]) Nous ne pouvons pas non plus nous familiariser avec une terminologie, qui désignerait la connaissance religieuse comme essentiellement pragmatique ou pragmatiste. Car il faudrait alors entendre par ce pragmatisme quelque chose d'absolument opposé au pragmatisme selon W. James. V. à ce propos nos remarques plus haut p. 23/24.

Digitized by Google

de haute impartialité par le regretté doyen de Montpellier, dans un livre qui traite le même sujet[54]). Nous ne retiendrons pas la deuxième, qui rappelle l'impossibilité de mesurer les conditions et les éléments de l'expérience religieuse; il est trop aisé de l'invalider.

Nous reviendrons sur la troisième, qui soulève la question d'interprétation phénoméniste ou transcendante de l'expérience religieuse et même de l'expérience en général. Mais nous dirons quelques mots de la première.

Le phénomène religieux, dit Boutroux, ne peut pas être fabriqué selon les règles, comme l'expérience scientifique. Bien vrai, lui répond notre critique; mais n'y a-t-il pas aussi des phénomènes scientifiques difficiles à obtenir, et même absolument improduisibles par nous, comme p. ex. les phénomènes astronomiques ou géologiques? Il n'est donc pas dit, ni dans le domaine scientifique ni dans le domaine religieux, que l'expérience puisse, par définition, effectuer toute ce que nous désirons. Il faut, dans certains cas, savoir attendre que le phénomène se produise de lui-même, nous permettant alors d'opérer, éventuellement, certaines constatations, qui ressembleront à des observations plutôt qu'à des expérimentations proprement dites.

Mais toute expérience religieuse est-elle une expérience dans ce sens atténué du mot? Ce n'est pas l'opinion de Bois. Il semble, au contraire, vouloir admettre que l'expérience religieuse aurait lieu infailliblement, sitôt certaines conditions remplies par le sujet. Les forces qui la mettent en action, seraient donc peut-

---

[54]) V. E. Boutroux, *« Esprit et Autorité »* (Conférence faite à propos du dernier ouvrage d'Auguste Sabatier et publiée dans la *« Revue Chrétienne »* au numéro d'août 1904, p. 101 suiv.).

Henri Bois, *« La valeur de l'expérience religieuse »*, (Paris, Nourey, 1908).

V. aussi la préface écrite par Boutroux à l'édition française de W. James, *« L'expérience religieuse »* (Paris, Alcan, 1908).

Digitized by Google

être *étrangères* à notre volonté, mais non pas absolument *indépendantes* d'elle [55]).

Toutefois, nous nous demandons si, par cette remarque, qui laisse entrevoir une synthèse ingénieuse entre les exigences scientifiques et religieuses, le distingué dogmaticien n'a pas fait la part trop belle à son adversaire. En effet, ou bien le sujet religieux joue tout simplement le rôle d'observateur comme dans la science physique, — alors le parallélisme entre les deux cas est fictif; car il n'est pas vrai que dans le domaine de l'expérience sensible les dispositions du sujet et des instruments suffisent toujours à provoquer le phénomène désiré, ou que jamais l'astronome puisse, en disposant d'une certaine manière ses yeux physiologiques ou mécaniques, obliger la lune à s'éclipser. Ou bien nous ferons, comme il convient, entrer le sujet dans ce qui fait la matière même de l'expérience, si bien que ce ne sera pas l'astronome, mais l'astre qui lui fera pendant; — alors l'erreur ou, pour mieux dire, la surenchère impliquée dans la thèse de Bois est double: Non seulement il ne sera pas toujours donné au sujet, de pouvoir se mettre dans l'état requis pour la réussite de l'expérience (pas plus qu'il n'est dans le pouvoir de la terre d'occuper une certain endroit dans l'espace), mais il est encore évident, que l'événement ne dépendra pas de lui seul (pas plus que l'éclipse ne dépend de la position d'un seul des astres qui conspirent à la réaliser).

Cette concession superflue de notre auteur est d'autant plus

---

[55]) « Or, c'est la prétention de l'homme religieux que quiconque se met dans certaines conditions morales, reproduira infailliblement l'expérience religieuse, qu'il est de la nature de cette expérience de ne pas se faire toute seule et de ne pouvoir être faite en l'homme ou devant l'homme, sans lui ou malgré lui ; que nul ne voit ici, s'il ne veut voir, s'il ne se met en état de voir, mais que tous peuvent, pourvu qu'ils veuillent, faire la même expérience et percevoir les mêmes résultats ». H. Bois, l. c., p. 13.

M. Le Roy avait d'ailleurs dit la même chose à peu près dans les mêmes termes dans son article sur le problème de Dieu (*Revue de Métaphys. et d. Mor.*, 1907, p. 510).

Digitized by Google

surprenante, que dans un grand nombre de cas, les génies religieux ont insisté sur le caractère autonome des interventions divines (v. le lieu classique Jérémie 42, 4 et 7).

Toutefois si nous éliminons, avec Scheler, tout ce qui rentre dans le domaine de la révélation « positive » et qu'en outre nous limitions nos études à celles d'entre les expériences, qui culminent en une connaissance d'une vérité religieuse ou, pour parler plus correctement, à tout ce qui, dans cet ensemble très complexe appelé expérience, concourt à ce but, on pourra peut-être rétablir la thèse de Bois et même la renforcer d'une certaine manière, qu'il est inutile de développer ici.

Néanmoins, un certain malaise epistémologique subsistera, résultant du fait que jamais, dans une expérience *scientifique*, le savant ne joue un autre rôle que celui d'observateur ou de préparateur. Pourra-t-on le dissiper complètement, en alléguant que beaucoup d'expériences psychologiques, même en dehors du domaine religieux, présentent cet inconvénient: à savoir l'identité de celui qui fait et de celui qui subit l'expérience? Nous en doutons. Car la psychologie elle-même ne semble se sentir à l'aise, que quand elle a réussi à remplacer cette union personnelle entre le sujet étudié et le sujet étudiant, par le dualisme cher aux laboratoires, mais d'un succès forcément restreint dans l'expérience religieuse, — même dans celle que Bois désigne par expérience religieuse *scientifique* à l'encontre de l'expérience courante[56]).

Il faut donc en prendre notre parti: non seulement l'expérience religieuse est chose difficile à obtenir et soumise à des conditions très particulières, mais, de plus, l'opinion dite personnelle du sujet sera en définitive seul juge de sa valeur[57]). Cette

---

[56]) « *La valeur de l'expérience religieuse* », p. 31 suiv.

[57]) Il va de soi qu'une analyse phénoménologique détaillée de ce que c'est qu'une personne, un sujet, un esprit individuel, un *ego*, etc. s'imposerait d'urgence, si nous voulions pousser plus avant nos études. Mais

Digitized by Google

situation serait désespérée au point de vue de la théorie de la connaissance, si « jugement personnel », c'est-à-dire, dans ce cas, « jugement d'une personne qui se juge elle-même, sans être jugée par autrui » était synonyme d'« avis subjectif » et, par conséquent, *ipso facto* équivalent (ou équi-« nonvalent ») à d'autres avis « subjectifs », qui en diffèrent.

Or, c'est ici précisément, que la phénoménologie est destinée à opérer un revirement salutaire dans l'épistémologie courante. Car si sa théorie de l'évidence, telle que nous l'avons exposée, ne nous empêche pas de penser, que tout esprit peut se tromper, elle nous empêche cependant de croire, qu'un esprit non contrôlé par d'autres soit *condamné à se tromper*, ou à ne jamais pouvoir distinguer entre ses opinions vraies et fausses; comme ce serait le cas, si des formes rationnelles communes à tous ou l'opinion de la société, étaient seuls juges possibles.

Au contraire, quand même il n'y aurait jamais eu deux hommes dont les expériences religieuses eussent abouti à des conclusions *identiques*, ce fait ne serait pas forcément susceptible d'une interprétation sceptique. Deux intuitions — et c'est toujours elles qu'il faudra mettre en relief, plutôt que les théories qui se greffent sur elles — peuvent, notamment quand des valeurs sont en jeu, différer sans se contredire; soit que les caractères divergents des personnes les aient rendues aptes à saisir chacune un aspect ou un fragment d'aspect du réel (et qui se vanterait d'avoir jamais vu la Divinité d'une manière adéquate?), soit que l'une, plus développée au point de vue spirituel, ait pu saisir des vérités plus étendues et plus profondes que l'autre[58]).

---

il ne s'agit ici que d'enrayer quelques-unes des erreurs et des confusions les plus fréquentes. V. d'ailleurs pour ces questions : Scheler, « *Der Formalismus in der Ethik* », etc., chap. VI : « *Formalismus und Person* » (J. B. II, p. 242-478).

[58]) Dr v. Hildebrand, « *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* », p. 578/9 (J. B. V). — Scheler : « *Vom Wesen der Philosophie u. d. morali-*

Digitized by Google

Mais qui alors jugera entre elles? C'est ici le cas de se rappeler, que la personne la plus évoluée sera toujours, par la plus grande étendue de son horizon, à même de comprendre celles qui lui sont inférieures (dans les limites qui nous intéressent ici), tandis que le contraire n'est pas *possible*[59]).

C'est là le seul « critère » qui, en dernière analyse, soit décisif. Mais il est parfaitement suffisant; car un entraînement phénoménologique progressif — la sincérité du sujet évidemment présupposée — nous enseignera à discerner toujours mieux, ce qui dans nos convictions est nébuleux, fragile ou borné; ne serait-ce qu'à la peur (ou à la joie, selon notre caractère), que ces vérités imparfaitement perçues ou comprises, mais alimentant cependant notre vie spirituelle, éprouvent en présence d'une personne qui, en parlant d'autorité, exprime des vérités encore inaccessibles à notre faiblesse — cette autorité étant elle-même un trait descriptif et objectivement perceptible, par quiconque aspire sincèrement à l'élévation de son niveau spirituel. Il y aurait ici des études extrêmement curieuses et fécondes à faire, pour une psychologie à base phénoménologique.

On voit par là aussi, dans quel sens une collectivité de consciences religieuses (ce qui ne veut pas dire une conscience religieuse collective, qui fait comme telle des expériences *sui generis*), une collectivité, disons-nous, peut opérer le redressement, l'extension ou la purification de la connaissance religieuse: c'est parce que les expériences des différentes consciences se complètent et se fécondent réciproquement. Quant à la conscience collective, une branche spéciale de la phénoménologie religieuse, qui reste encore à créer, devra l'étudier dans toutes ses manifestations et

---

schen Bedingung des philosophischen Erkennens », not. § 3 : « *Analyse des moralischen Aufschwungs* » (« *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 95-111). —

[59]) Scheler, « *Moralia* », p. VI et VII (« *Schriften z. Soziologie u. Weltanschauungslehre* », I, Leipzig, 1923). Cf. idem, « *Formalismus, etc.* », II, p. 173-175, 464-478 (*J. B.* II).

Digitized by Google

déterminer la valeur ou la non-valeur de ses expériences. Mais quels que soient ses résultats, ce ne sera pas la phénoménologie qui, à l'exemple de ceux qui identifient *intuitions individuelles* avec *erreurs subjectives*, se sentira obligée de recommander le retour à l'âge, où la société seule était censée capable d'expériences religieuses valables, — le moi étant considéré comme essentiellement profane [60]).

§ 8. *Intentionalisme et Subjectivisme.*

Mais l'expérimentalisme de la théologie d'Erlangen, tel que nous venons — *mutatis* — de le rétablir, est encore loin d'être à l'abri des objections d'un idéalisme radical. Que nous dira celui-ci, en effet, sinon que notre thèse semble réclamer pour l'expérience religieuse une dignité *égale* à celle de l'expérience scientifique, et que c'est là précisément un renfort des plus précieux pour sa position? Car, dans ce cas, l'expérience religieuse ne saurait jamais nous donner le moindre prétexte de parler d'une sphère transcendante. Ce qui, en vérité, est donné dans l'expérience sensible, ce sont nos sensations subjectives; et tout ce que peut nous révéler l'arrangement scientifique de ces expériences, ce sont des lois établissant entre les phénomènes des rapports de fonctions, — rapports qui, toute « métaphysique » écartée, ne sont même plus des relations de cause à effet. Il en sera naturellement de même pour l'expérience religieuse. Jamais elle ne nous fera dépasser le cercle étroit de ce qui seul est connu et connaissable: à savoir nos états d'âme. L'hypothèse d'objets transcendants, que les métaphysiciens perdent leur temps à la discuter! Ce n'est pas une théologie de l'expérience qui la justifiera!

Qu'y a-t-il à répondre à cela? Absolument rien; tant qu'on se place, comme H. Bois, sur le terrain psychologique, tel que

---

[60]) Epoque décidément dépassée par le christianisme, qui sanctifie l'*ego*, en lui permettant de vivre par les forces de Celui qui disait : ΕΓΩ ΕΙΜΙ·

Digitized by Google

nous l'avons caractérisé plus haut. Et de fait, ce disciple moderne de F. H. R. Frank s'avoue vaincu, avant même d'avoir combattu. Non seulement il accepte — et avec raison — ce que Flournoy a appelé l'exclusion du transcendant de la psychologie[61]), mais il fait cette déclaration qui ne manque pas de saveur :

« On a beau dire et beau faire, au point de vue psychologique, l'expérience, l'expérience au sens strict, se réduit aux pures et simples modifications de notre âme. Et alors, ou bien nous dirons : l'homme fait l'expérience de Dieu, et dans ce cas, *comme on ne fait jamais l'expérience que de soi* [souligné par nous], nous identifierons Dieu et l'homme. Le Dieu intérieur ne sera pas autre chose que le moi intérieur, et nous serons en pleine métaphysique panthéiste.

Ou bien, répudiant le panthéisme, affirmant un Dieu personnel numériquement distinct de nous, nous serons conduits à nier que l'homme fasse l'expérience de Dieu lui-même. Nous déclarerons que même en admettant que dans l'expérience religieuse des facteurs transcendants soient à l'œuvre, l'homme n'éprouve jamais que les résultats de leur action et que c'est par une induction seulement qu'il peut de son expérience s'élever à Dieu lui-même[62]). »

On trouvera difficilement dans la littérature théologique un aveu plus clair et mieux formulé, de l'impuissance dans laquelle se trouve toute épistémologie psychologique de comprendre, nous ne dirons pas la portée, mais le sens même de l'expérience religieuse. Mais on conçoit aisément, comment sur cette base la théologie « romantique » des sentiments religieux (« *Gefühlszustände* »), dénoncée avec raison par Gogarten et Brunner comme inhérente à la théologie moderne même conservatrice, a pu naître, prospérer et fleurir.

Au contraire, une étude impartiale de la conscience religieuse révélera sans aucun doute un trait, auquel seule la conception « intentionaliste » de la conscience peut rendre justice: à savoir qu'elle est toujours et essentiellement non pas un état

---

[61]) H. Bois, « *La valeur de l'expérience religieuse* », p. 28 en note.
[62]) *Ibidem*, p. 41 et 42.

Digitized by Google

d'âme pur et simple, ni la conscience de celui-ci, mais la conscience d'une entité transsubjective *sui generis*, avec laquelle elle entre en rapport. Que cette sphère transcendante n'existe pas, voilà une théorie peut-être fausse, mais sensée. *Mais qu'elle ne soit pas donnée, ou qu'elle soit « en réalité » (« eigentlich »!) quelque chose d'immanent, voilà ce qu'on ne saurait affirmer sans fausser radicalement toute philosophie religieuse.* Il en est naturellement de même pour l'expérience sensible du monde matériel; elle aussi implique, selon la phénoménologie, non pas la donnée de nos sensations (que nous ne pouvons constater qu'en opérant une ré-flexion très difficile sur nous-mêmes), mais la donnée de quelque entité « en dehors » de nous que les sensations subjectives ont précisément la mission de « faire apparaître ».

Pour en revenir à la conscience religieuse, ce n'est que dans des cas tout à fait exceptionnels, qu'elle prend un état d'âme purement subjectif comme point de départ d'une « induction » sur sa cause transcendante[63]), par exemple lorsqu'un abattement inexplicable l'induit à supposer une colère divine, dont elle ne savait rien.

Mais il suffit de réaliser en pensée cette situation très spéciale, pour se rendre compte que la conscience religieuse proprement dite ne se meut pas dans ses ornières. C'est précisément l'originalité de la religion, de mettre le fidèle en contact avec cette « cause », de manière à la lui faire sentir dans l'acte religieux même. Lorsque Luther dit « je crois que Dieu m'a créé », il ne s'agit de rien moins que d'une induction ou d'une hypothèse; la cause divine de son existence, le croyant la saisit directement dans un acte de foi de nature particulière.

De même, l'énoncé d'un châtiment divin ou simplement de l'abandon divin se manifestant dans une période de crise ou

---

[63]) Scheler, « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 385-388.

Digitized by Google

de sécheresse religieuse, constitue, dans la plupart des cas, une partie intégrante de ce qui est *donné dans le phénomène.*

Ce qui est vrai de la causation, l'est évidemment *a fortiori* des rapports de *motivation*, où Dieu agit, ou est censé agir, non pas par analogie à une cause efficiente, mais à une cause finale. Quand l'amour pour Dieu décide le fidèle à faire un sacrifice, ce processus serait *insensé*, si Dieu n'était pas, comme dirait Husserl, « corrélat intentionnel » de cet acte d'affection, c'est-à-dire « représenté » de quelque manière. Dans le cas d'actes religieux purement contemplatifs, s'ils existent, la question se juge si bien par elle-même, qu'il est inutile d'insister.

Ce ne sont donc pas les états ou actes subjectifs seuls, dont l'analyse peut fournir une théorie de l'expérience religieuse. C'est l'objet intentionnel également que doivent décrire ces recherches.

Est-il besoin de répéter que cette conception de la phénoménologie religieuse ne nous oblige aucunement à *présupposer dogmatiquement* l'existence de la sphère transcendante? C'est sur le terrain de la deuxième réduction husserlienne, que nous nous mouvons, c'est-à-dire sur le territoire du *cogito* indubitable y compris le *cogitatum*, considéré comme objet *phénoménal.*

Ce que la phénoménologie reproche à la théologie née au XIX[e] siècle, ce n'est pas d'avoir tenu compte des scrupules anti-dogmatistes du criticisme et du positivisme, en s'efforçant de trouver une base épistémologiquement solide, mais c'est de l'avoir limitée arbitrairement au côté subjectif de l'acte religieux. Une philosophie religieuse avec l'épistémologie husserlienne comme fondement, réaliserait effectivement une des aspirations les plus légitimes de la théologie moderne, en acceptant loyalement comme juges de sa solidité et comme point de départ, le doute cartésien[64]). Mais elle ne sombrera pas dans le psycho-

---

[64]) *« So begreift es sich, dass die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist ».* Husserl, *« Idées »*, § 62, p. 118.

Digitized by Google

logisme — parce qu'elle sera intentionaliste, ni dans l'empirisme — parce qu'elle sera essentiellement « eidétique ».

Cependant, ne nous mènera-t-elle pas à l'agnosticisme en nous astreignant à prononcer l'ἐποχή sur tous les jugements posant l'existence actuelle du transcendant?

C'est là question qu'il nous reste à examiner.

§ 8. *La réduction phénoménologique et le problème de l'existence de Dieu.*

Si la réduction phénoménologique exigeait du phénoménologue l'engagement de ne jamais rien affirmer sur l'existence extra-mentale des objets, il ne vaudrait, en effet, pas la peine de soulever, sur le terrain phénoménologique, des questions d'ordre existentiel. Mais nous avons déjà remarqué que cette interprétation ne nous semble nullement découler de son essence. L'ἐποχή méthodique peut parfaitement être conçue comme une précaution de nature épistémologique, qui nous interdit d'admettre des affirmations « thétiques » non justifiées par le témoignage des phénomènes. Que nous disent ceux-ci au sujet de l'existence du monde cosmique ou de la sphère religieuse? Voilà une question qui, semble-t-il, entre très bien dans le cadre de la phénoménologie husserlienne; c'est même cette philosophie seule qui pourra nous renseigner sur le sens exact du terme d'existence dans chaque catégorie de données.

Toutefois, il faut avouer que la phénoménologie dont Husserl parle habituellement, ne prévoit que la solution purement « eidétique » de ces problèmes. Elle ne se demandera, par exemple, pas, si « notre monde » existe d'une certaine façon ou non, mais elle recherchera d'une manière générale, les conditions, dans lesquelles un monde se disant matériel doit faire son apparition à la conscience ou à plusieurs consciences[65]), afin de légitimer

[65]) Husserl, « *Idées* », IVe Section : « *Vernunft und Wirklichkeit* », not. 3e chap. : « *Allgemeinheitsstufen der vernunfttheoretischen Problematik* » (§ 146-153). Cf. § 29.

Digitized by Google

son existence, que sa nature lui permet de réclamer, et cela dans la mesure *a priori* possible. Ces lois « eidétiques », sont-elles remplies par ce qui se manifeste de fait à notre conscience? Voilà un problème que seule la phénoménologie du τόδε τι ou phénoménologie individuelle, dont Husserl parle une fois[66]), pourra résoudre.

Il en sera de même pour la solution du problème de *l'existence du Dieu* de la religion, et ce chemin sera ici comme là-bas, absolument correct, phénoménologiquement parlant.

Il n'est cependant pas sûr qu'il mène au but, qui sera, nous ne disons pas d'aboutir à une solution positive que personne n'a le droit de postuler, mais de trancher la question, après avoir épuisé tous les moyens intuitifs dont nous disposons.

On s'est demandé, par exemple, dans cet ordre d'idées, s'il ne fallait pas, pour saisir dans sa plénitude l'originalité du monde matériel, nous abandonner au « *belief humeien* » (accomplir la thèse doxique, comme dit Husserl), dont le principe réductionniste nous recommande précisément de nous abstenir. En effet, si lui seul pouvait nous ouvrir l'esprit complètement ou, ce qui revient au même, faire parler intégralement les phénomènes, à quoi bon répudier cet auxiliaire indispensable? Les scrupules anti-réductionnistes du phénoménologue augmenteront sans doute encore, lorsqu'il abordera le problème de l'existence du Dieu de la Religion ou de la certitude religieuse concernant le transcendant. En admettant que Le Roy ait raison, — et beaucoup de théologiens n'hésiteront pas à l'appuyer — la foi pleine et entière

---

[66]) « *Idées* », Appendice au § 62 (p. 119).

Il est vrai que ce n'est pas elle qu'on a en vue, quand on parle de phénoménologie tout court; mais rien n'empêche de lui assigner un rôle préparant la réponse à la question de l'existence du monde réel; que celle-ci soit censée rentrer dans les limites de la phénoménologie ou non, c'est une question d'importance terminologique plutôt que méthodique: il nous suffit de constater qu'elle sera phénoménologiquement justifiée.

Digitized by Google

serait précisément la condition indispensable, non pas seulement de la certitude religieuse, mais aussi de la certitude philosophique au sujet de la certitude religieuse.

« Pour saisir une réalité morale — nous dit un article déjà cité sur le problème de Dieu — seule est compétente, seule est appropriée une expérience qui soit morale. Cette expérience, par conséquent, veut être pratiquement vécue, non pas seulement pensée ou rêvée ; ou bien alors il n'y aurait que simulacre d'expérience. » [67])

Pas de place, dans ce cas, pour la fameuse fiction phénoménologique ni pour l' « époché » réductionniste.

Il n'y aurait cependant là aucun cercle vicieux. Car le « belief » ne jouerait ici que le rôle d'une *disposition requise* en vue de la réussite de l'intuition. Il n'interviendrait pas à la manière d'une prémisse ou d'un argument *motivant* l'évidence de la vérité intuitivement saisie. Celle-ci, tout au contraire, la justifierait rétrospectivement. Ce procédé, tout en brisant les cadres de la phénoménologie délimitée par Husserl, ne violerait donc pas forcément les règles du *fair play* épistémologique qui ont présidé à sa naissance.

Sera-t-il nécessaire d'y avoir recours? La phénoménologie religieuse n'est pas encore assez avancée, pour permettre de trancher la question. Il serait également téméraire de vouloir prédire les résultats de la méthode qu'elle aura adoptée. Toutefois, quelques observations que nous suggère la lecture de la littérature phénoménologique, ne seront peut-être pas déplacées.

On peut répartir en trois groupes les considérations sur l'existence de Dieu ou, pour mieux dire, sur l'existence de toute la sphère divine, que nous trouvons développées ou esquissées dans les ouvrages des phénoménologues, notamment chez Scheler.

1° Nous y rencontrons d'abord des démonstrations d'ordre

---

[67]) V. « *Revue de Métaphysique et de Morale* », 1907, p. 510. Cf. Scheler, « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 372.

Digitized by Google

purement *rationnel ou « métaphysique »*, indépendantes de toute religion, même naturelle; nous ne les citerons qu'en passant, étant donné qu'elles ne rentrent pas dans le cadre de la philosophie religieuse.

Elles sont, au fond, au nombre de trois:

a) En premier lieu la démonstration *téléologique* réajustée d'une manière originale à l'eidétique husserlienne. Nous en avons déjà parlé[68]). Elle exige naturellement, en plus de l'intuition d'un rapport nécessaire entre le τέλος d'un certain type de monde *possible* et la Divinité, la constatation que « notre monde » est un κόσμος de cette espèce, et qu'il existe non pas seulement d'une manière illusoire, mais réellement — constatations qui, naturellement, ne sont plus de nature «eidétique». Pour le cas, où la réalité du monde serait interprétée, selon la thèse husserlienne du primat de la conscience (« *Idées* », § 49), cette démonstration pourrait cependant rester valable, parce que la téléologie de ce monde-là exigerait une explication analogue.

b) Une autre preuve développée par Scheler et par Gründler[69]) n'est pas non plus très éloignée de certaines préoccupations de la philosophie de Husserl: c'est celle qui réclame une *conscience divine* comme auteur de tout ce qui fait la μορφή proprement dite (« *die Sinngebung* ») des phénomènes qui, loin d'être une ὕλη amorphe, ont un caractère *sensé* permettant l'apparition des objets. Ici aussi, nous remarquons la nécessité de combiner des vérités de raison avec des vérités de fait.

c) Il en est de même de la preuve philosophique de l'existence de l'*Etre absolu*, connue de la philosophie de tous les temps et reproduite d'une manière intéressante par Scheler dans son

---

[68]) V. plus haut p. 100/101.

[69]) Scheler, « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 416-420. — Gründler, « *Elemente einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* », p. 127 (München, 1922).

Digitized by Google

article « *Vom Wesen der Philosophie* »[70]). Chez lui, le point de départ de la démonstration est *un fait*, à savoir le fait que quelque chose existe et non pas rien. De là, on peut déduire que l'Etre est ou bien lui-même un Etre nécessaire, ou bien qu'il en réclame un comme « cause » de son existence. Il ne faut donc pas confondre cette démonstration avec l'argument ontologique qui est purement eidétique.

2° La deuxième catégorie de considérations repose sur une *combinaison* de réflexions *spéculatives* et de constatations *religieuses.*

a) C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut signaler la reprise par Scheler de la tentative cartésienne de prouver Dieu comme *auteur des actes religieux* que nous accomplissons. Ce n'est pas la contemplation scientifique ou naïvement profane qui nous fournirait des indications sur l'existence de Dieu[71]), si nous n'avions pas pris préalablement connaissance de lui par la religion. On ne voit pas davantage, comment l'homme aurait pu *par lui-même* produire l'idée de Dieu, qui ne répond à aucun besoin profane; et les « besoins religieux » eux-mêmes, loin de pouvoir expliquer l'acte religieux, présupposent au contraire — selon Scheler — un contact préalable avec le Divin. Plusieurs objections contre cette démonstration se présentent à l'esprit, mais

---

[70]) *Ibidem*, p. 112-118. Cf. la critique de ce type de démonstration du point de vue bergsonien, qui déclare le Néant impensable : Le Roy, *Revue de Métaph. et de Morale*, 1907, p. 481.

[71]) « *Vom Ewigen im Menschen* », I, p. 396-402, 524-525, 565-590. V. surtout p. 573 : « *Aber so objektiv diese Sprache ist* (scil. : le langage de la nature qui « proclame la gloire de l'Eternel ») ... *so sehr setzt doch jedes mögliche geistige Vernehmen dieser Sprache ..... die religiöse Betrachtungsform der Natur schon voraus ; und es ist evident sinnlos, durch logische Prozesse von einer andern nicht religiösen Einstellungs- und Erfassungsart* (forme profane d'attitude et de compréhension) *erst in die religiöse hinübergelangen zu wollen* ». — Cf. *ibidem*, p. 550-553 sur les « besoins religieux ».

Digitized by Google

nous n'insisterons pas; car, vue de près, cette preuve est encore beaucoup plus d'ordre métaphysique que hiérologique. Ce n'est en effet que la religion en tant que fait psychique qui l'intéresse, et non pas comme source de connaissance.

b) Bien plus curieuse est à notre avis une remarque présentée dans le même ouvrage, qui fait prévoir une véritable collaboration entre la philosophie et la religion, de telle manière que celle-ci fournirait les connaissances fondamentales, sur lesquelles broderait celle-là.

« Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, lisons nous, ne reprennent leur sens véritable que quand elles s'appuyent sur une « axiomatique essentielle » fournie par la religion. » [72])

Malheureusement, nous ne voyons pas que le philosophe ait jusqu'à présent exécuté ce programme de transformation.

Mais nous trouvons dans deux beaux livres historiques parus au cours de ces dernières années, des indications très précieuses sur la manière dont une philosophie s'inspirant de l'« eidétique » husserlienne arrive à comprendre et à réhabiliter des preuves aussi suspectes que *l'argument ontologique*. Selon M. Koyré[73]), c'est la connaissance religieuse qui fournit à Anselme l'idée de l'Etre parfait, dont l'existence ne saurait être démontrée à l'athée. Mais le croyant pourrait, la connaissance de Dieu une fois acquise, se rassurer contre les objections des mécréants, en déduisant rationnellement l'existence de Dieu de cette idée même. Il faudrait une étude spéciale, pour examiner les problèmes philosophiques, auxquels la discussion de cette preuve donne lieu. Nous pouvons d'autant mieux nous dispenser de la donner ici, que les recherches de M. Koyré ont fourni aux lecteurs français toutes les

---

[72]) *« Die metaphysischen Gottesbeweise bekommen ihren richtigen Sinn erst, wenn sie sich auf die religiöse Wesensaxiomatik stützen »* (*« V. Ewigen im Menschen »*, 1, p. 610).

[73]) *« L'idée de Dieu dans la philosophie de St-Anselme »* (Paris, Leroux, 1923).

Digitized by Google

données nécessaires, notamment aussi quant aux objections soulevées par Gaunilo et plus tard par Kant.

Si l'argument présenté sous cette forme est valable, il aurait encore l'avantage de nous dispenser d'une identification laborieuse du Dieu de la philosophie et du Dieu de la religion. Car la philosophie rationnelle n'intervient ici que comme servante de la philosophie religieuse, laissant à celle-ci le poids de l'argumentation, qu'elle ne demandera pas mieux que de porter, du moment que la conception phénoménologique de la connaissance lui rend la confiance en ses facultés.

D'une manière analogue, d'autres preuves dites métaphysiques seraient sans doute susceptibles d'une transplantation fructueuse sur le sol de la phénoménologie religieuse.

3° Nous arrivons enfin aux arguments purement hiérologiques, qui prétendent naturellement montrer plutôt que démontrer.

a) La certitude religieuse au sujet de Dieu peut-elle être sensément niée? Voilà comment on peut aborder le problème. Scheler a écrit à ce propos un passage fort curieux, qui forme un véritable pendant à certaines remarques judicieuses de Le Roy.

Il n'y a pas d'athées, disait en substance le professeur du Collège de France dans son article sur le problème de Dieu; il n'y a que des hommes, qui nient *une certaine conception de Dieu* au nom d'une idée plus élevée de Dieu qui s'élabore sourdement dans leur âme[74]).

Il n'y a pas d'athées, reprend le moderniste allemand, il n'y a que des hommes, qui remplacent Dieu par un fétiche en lui

---

[74]) « Ces hommes, au fond, repoussent une théorie de Dieu faussement regardée comme la seule qui traduise l'objet de la foi traditionnelle, une représentation inadéquate et peut-être erronée, ou du moins mal comprise; mais si l'on examine les motifs de leur refus, on trouve qu'ils nient uniquement des concepts et des images, dans un sens qui d'ailleurs signifie leur adhésion à la réalité même de Dieu » (« *Revue de Métaphysique et de Morale* », 1907, p. 504).

Digitized by Google

rendant les honneurs divins[75]). Ces deux théories, loin de se contredire, se complètent admirablement, en nous faisant voir deux catégories de gens qui se croient athées sans l'être réellement; elles ont ce point commun, de nous montrer, comment la négation de Dieu implique son affirmation. Notons encore, qu'il ne s'agit pas ici d'une simple application du fameux argument contre les sceptiques en matière épistémologique, qui affirment la vérité en la niant. L'argument qu'on peut tirer des affirmations de Le Roy et de Scheler, repose sur une intuition particulière de nature phénoménologique — et c'est ce qui fait sa haute valeur.

b) Mais, s'il est une arme excellente contre les objections des athées, il ne donne pas de *preuve directe et positive.* A la recherche d'une telle preuve, demandons-nous, si la démonstration cartésio-schélérienne, déjà mentionnée et écartée comme purement métaphysique (celle qui introduit la Divinité comme auteur des actes religieux), ne contient pas, au point de vue de la philosophie religieuse, une pierre précieuse, qu'il s'agirait de mettre en valeur par une monture plus appropriée. En effet, la preuve changerait d'aspect, si une *analyse phénoménologique de l'élan spirituel contenu dans l'acte religieux* nous révélait quelque chose comme la présence ou l'action d'une divinité intuitivement et indubitablement saisissable comme son auteur[76]). Il ne s'agirait alors plus d'une « induction » métaphysique qui partirait d'un fait psychique, mais d'une intuition phénoménologique qui ferait de Dieu une donnée tout aussi sûre — au moins — que l'acte religieux en tant que *cogito.* C'est dans cette direction, croyons-nous, qu'il serait utile d'orienter les recherches phénoménologiques concernant l'exploitation des intuitions cachées dans la littérature théologique.

Toutefois, la phénoménologie n'oubliera pas les autres

---

[75]) « *V. Ewigen im Menschen* » I, p. 196-199, 559-564.

[76]) Ce terme n'implique naturellement rien, qui ressemble à la causalité naturelle.

Digitized by Google

aspects du problème de la certitude religieuse. A côté du Dieu qui nous pousse à la manière d'une cause efficiente (*cum grano salis*), il y a celui qui nous attire à la manière d'une cause finale; et c'est précisément lui qui, par définition, est l'objet de nos actes religieux pratiques, si nous acceptons la conception intentionaliste de la conscience. C'est ici qu'il faudra entreprendre des investigations analogues, ayant comme fin d'établir nettement, jusqu'à quel point la certitude religieuse invoquée présente à sa base, et comme caractère descriptif, une évidence authentique et indestructible — ou une pseudo-évidence à la merci d'une désillusion éventuelle.

Il est vrai que les cas sont rares, où des vérités de fait peuvent devenir *a priori évidentes*. Car, d'une manière générale, il n'y a que deux classes de «Sachverhalte», qui peuvent se donner de cette manière: Ceux qui sont de nature eidétique, et ceux qui se cantonnent dans l'enclos circonscrit par la réduction phénoménologique de l'existence « trans-consciencialiste ».

Mais il s'agit précisément de savoir si la *quaestio Dei* n'occupe pas, dans les considérations épistémologiques, une place tout à fait *unique*. Car Dieu n'étant ni une essence ni un fait empirique, tout porte à croire que la manière, dont il se présente à la conscience, fera de son existence quelque chose qui est au-dessus de la division des vérités en vérités de fait et de raison, c'est-à-dire une vérité unique en son genre, qui exige des recherches toutes spéciales[77]).

N'oublions toutefois pas notre remarque sur la réduction phénoménologique, et ne nous berçons pas de l'espoir de pouvoir atteindre infailliblement l'évidence décisive en pratiquant l'ἐποχή. Il se pourrait qu'elle ne fût accessible qu'à ceux, qui sont capables et décidés de réaliser l'acte de foi, par lequel le

---

[77]) v. Gründler, « *Elemente einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* », p. 134, et H. Conrad-Martius, « *Realontologie* », I, § 24 (J. B. VI).

Digitized by Google

croyant s'abandonne à Dieu, objet de sa religion. Elles n'en impliqueraient pas moins une *connaissance vraie* dans le sens strict du mot. L'union personnelle entre le croyant et le philosophe nuirait tout aussi peu à son objectivité, que celle entre l'artiste et le philosophe, en matière d'esthétique.

c) Il en sera peut-être de même pour l'examen de la thèse qui introduit Dieu comme *Créateur de l'homme;* thèse que nous distinguerons naturellement de la démonstration rationnelle d'un être nécessaire comme auteur des êtres contingents; car ici le phénomène de la contingence de l'homme et de toute créature (« *die Kreatürlichkeit* ») est un phénomène apparaissant à la conscience religieuse, lorsqu'elle a préalablement pris contact avec l'absolu. Ce n'est que sous cette condition, que le monde et l'homme pourront se révéler non seulement comme susceptibles d'avoir été créés par un Dieu, *s'il existe*, mais comme *réclamant essentiellement* pour créateur le Dieu de la religion, dont l'existence se trouverait assurée par l'effet rétroactif de cette certitude[78]).

Ajoutons encore, que dans toutes ces remarques, nous avons continué à désigner par « Divinité » non pas un des nombreux êtres possibles ou réels, auquel peut accidentellement s'attacher le « phénomène du Divin », et qui sera, comme on dit incorrectement, un intermédiaire entre l'homme et Dieu, mais ce Dieu lui-même, celui qui réalise pleinement et adéquatement les attributs inhérents à l'*a priori divin*[79]).

A ce point de vue, bon nombre de religions et de cultes se dévoileront comme stériles, non pas pour l'étude de l'*idée* de Dieu, mais pour la preuve de l'existence du Dieu vivant et actuel. Il serait donc absolument erroné de vouloir enseigner, au nom de la phénoménologie, l'équivalence cognitive de tous les actes de foi.

---

[78]) V. Scheler, « *V. Ewigen i. Menschen* », I, p. 385-388, et H. Conrad-Martius, « *Realontologie* », I, § 26 (J. B. VI).

[79]) V. plus haut p. 97-98, et Scheler, « *V. Ewigen i. Menschen* », I, p. 379-396. Cf. idem, « *Formalismus, etc.* », II, p. 159-163 (J. B. II).

Digitized by Google

CONCLUSION

Après avoir donné un aperçu des aspects essentiels du mouvement phénoménologique, nous avons essayé de faire entrevoir l'influence qu'exercera sur la philosophie religieuse son principe intuitionniste, sa notion des essences et son epistémologie objectiviste ou intentionaliste.

Il ressort, espérons-nous, de notre exposé, que la phénoménologie permettra d'opérer plusieurs synthèses entre les courants opposés qui, de nos jours, agitent les eaux de l'océan théologique:

Synthèse entre la tendance théocentrique et la tendance anthropocentrique, par la création d'une ontologie du Divin à base épistémologique assurée;

Synthèse entre éléments aprioristes et éléments expérimentalistes par la notion des essences riches en contenu objectif;

Synthèse entre préoccupations personnalistes et objectivistes par la mise en relief d'expériences religieuses à la fois personnelles et objectivement valables.

* * *

Mais il convient d'insister encore un peu sur la figure que prendra la psychologie religieuse dans la philosophie phénoménologique.

1° Nous ne saurions empêcher personne d'appeler « psychologie religieuse » toutes les études phénoménologiques proprement dites, à savoir l'étude essentielle des actes religieux et de leurs objets intentionnels. Mais ce serait un langage abusif; car à ce compte-là, l'étude phénoménologique de tous les objets perçus par

Digitized by Google

la conscience rentrerait dans la psychologie, ce qui ouvrirait la porte aux pires confusions. Cette phénoménologie religieuse, comme nous l'appellerons (dans le sens strict du terme), sera non empirique et ne supposera aucune ontologie, même eidétique.

2° Mais il y a encore un autre groupe de recherches, qu'il faut distinguer de la psychologie religieuse: c'est la philosophie « eidétique » de la religion, qui fera partie de la phénoménologie prise comme étude des essences. Cette branche de la philosophie religieuse, qui a également un grand avenir, et qui offrira un intérêt particulier aux dogmaticiens, aura pour tâche de rechercher et de formuler les lois des événements de la vie religieuse, en tant qu'elles dépendent de leur sens intrinsèque et non pas de la nature du sujet. Dans les cadres de cette science rentreront par exemple les vérités essentielles touchant le repentir et la renaissance, le péché et le pardon, la foi et la justification, le renoncement et la grâce, le sacrifice et la joie spirituelle, ainsi que les conséquences psychologiques de ces lois.

3° Nous nommerons ensuite la psychologie eidétique, opérant également avec l' « intuition essentielle » (*Wesensschau*) phénoménologique. Elle n'a pas toujours été nettement distinguée de la phénoménologie; mais nous avons déjà indiqué, comment nous entendons la déterminer : Elle étudiera les lois d'essence qui découlent des caractères-types représentés par certains individus ou certaines sociétés. Elle procédera soit ontologiquement, en approfondissant les notions d'âme, d'état d'âme, de caractère, de physionomie intellectuelle ou morale, ou bien, plus scrupuleuse, elle s'appuiera sur des recherches phénoménologiques préalables concernant la constitution phénoménologique du « monde intérieur ». Cependant même dans ce cas, elle se rangera parmi les sciences ontologiques.

Pour ce qui est de la psychologie eidétique *religieuse*, elle recherchera tout ce qu'il peut y avoir d'*essentiel* dans les suggestions des psychologues concernant les tempéraments, les états

Digitized by Google

d'âme, les caractères qui favorisent ou empêchent le jeu des lois d'essence élaborées par la philosophie de la religion.

Comme toute « eidétique », elle utilisera des exemples réels ou inventés comme points de départ de l'idéation, mais non pas à titre de pièces justificatives de ses résultats.

4° Nous arrivons enfin à la psychologie religieuse *empirique*, soit introspective, soit expérimentale ou statistique. Elle recherchera toutes les lois provisoirement ou définitivement inintelligibles, réglant la vie religieuse réelle. Elle procédera par induction, mais présupposera les concepts et souvent même les lois, élaborées par la philosophie de la religion et la psychologie « eidétiques ».

Parallèlement se développeront des sociologies « eidétiques » et empiriques, qui étudieront les lois de la vie religieuse collective; d'autres sciences encore auront comme thème les lois d'interdépendance de la vie religieuse des individus et des sociétés.

Mais notre dessein n'est pas d'énumérer toutes les sciences — très nombreuses — qui s'appuieront sur la phénoménologie religieuse; il ne s'agissait que de faire entrevoir le rôle dévolu, dans cette philosophie religieuse, aux différentes branches de la psychologie.

Digitized by Google

ÉPILOGUE

Notre étude a certainement fort déçu les fervents de la philosophie de l'histoire, qui s'attendaient à quelque vague dissertation sur les rapports du mouvement phénoménologique avec les grands courants de la pensée occidentale, étude dans le genre de celles qui foisonnent dans la philosophie populaire d'outre-Rhin.

Si notre intention avait été de traiter ces problèmes, il nous eût été facile de prouver que la phénoménologie n'est au fond pas plus romaine que protestante ou grecque — étant donné qu'elle présente des affinités avec chacune de ces formes de pensée; qu'elle n'est ni classique ni gothique ni moderne, ni celtique ni latine ni germanique — étant donné qu'elle couve les germes d'une synthèse de ces différents styles de vie, synthèse particulièrement digne d'attention dans le pays qui, depuis les temps de César et de Clovis, semble prédestiné à amalgamer dans son âme les éléments de tant de cultures complémentaires...

Mais notre dessein n'est pas de descendre dans l'arène du journalisme philosophique. C'est aux seuls amis de la Sagesse que s'adresse ce livre.

Digitized by Google

EXTRAIT DE BIBLIOGRAPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE[1])

Nota. — Nous désignons par JB l'Annuaire phénoménologique, qui porte le titre: « *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* », et dont 7 tomes ont paru jusqu'à présent (Halle, Niemeyer).

t. I, 847 p. en 2 volumes. 1re édit. 1913; 2e éd. 1922;
t. II, 478 p. 1916; t. V, 628 p. 1922;
t. III, 542 p. 1916; t. VI, 571 p. 1923;
t. IV, 568 p. 1921; t. VII, 770 p. 1925.

La plupart des articles ont eu un tirage à part.

Autres abréviations: MPhA = *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern.* 316 p. Leipzig 1911, — SSW. = Max Scheler, « *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* », 4 tomes. Bonn 1923-1924.

I. — LOGIQUE, MÉTHODOLOGIE ET ÉPISTÉMOLOGIE.

1. Edmund Husserl, « *Logische Untersuchungen* », *1re édition* en 2 volumes, 257 et 718 p. (Halle, 1900 et 1901).

   2 édition en 3 volumes : I. « Prolegomena zur reinen Logik », 257 p. (1913); II. 1. « *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* », 508 p. (1913); II. 2. « *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* », 244 p. (1921).

   La *3e édition*, de 1922, est une réimpression de la deuxième.

2. Edmund Husserl, « *Philosophie als strenge Wissenschaft* », article paru dans la Revue « ΛΟΓΟΣ », I, p. 289-341 (1910/11).

---

[1]) Cet appendice ne prétend pas réunir tous les ouvrages que nous avons nommés au cours de notre étude. Il constitue un *choix très serré* parmi les travaux phénoménologiques les plus importants soit en matière de philosophie en général, soit en matière de philosophie morale et religieuse en particulier; choix auquel a présidé le désir de présenter au lecteur une série d'ouvrages pouvant servir *d'initiation* à la philosophie phénoménologique, et qui n'implique pas forcément un jugement défavorable sur la valeur intrinsèque des travaux omis.

Une bibliographie phénoménologique presque complète se trouve d'ailleurs dans Ueberweg, « *Geschichte der Philosophie* », tome IV, 12e éd., p. 503-523 (1923).

Digitized by Google

3. Edmund Husserl, « *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch : « Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* ». Publié JB I, 1, p. 1-323, et séparément. La 2e édition du tirage à part (de 1923) comporte un index de 60 pages.
4. Adolf Reinach, « *Über Phänomenologie* ». Conférence faite en 1914 et publiée comme œuvre posthume dans Reinach, « Gesammelte Schriften », p. 379-405 (Halle, 1921).
5. Adolf Reinach, « *Zur Theorie des negativen Urteils* », article paru dans M. Ph. A., p. 196-254, et réimprimé dans Reinach, « Gesammelte Schriften », p. 56-120.
6. Adolf Reinach, « *Kants Auffassung des Humeschen Problems* », « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik », t. 141, et Reinach, « Ges. Schrift.», p. 1-35.
7. Theodor Conrad, « *Sprachphilosophische Untersuchungen* », I, « Archiv für die gesamte Psychologie », XIX, p. 395-474 (1910).
8. Hedwig Conrad-Martius, « Reinachs Gesammelte Schriften », *Einleitung*, p. I-XXXVII (Halle, 1921).
9. Roman Ingarden, « *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson* », JB V, p. 284-461.
10. Alexander Pfänder, « *Logik* », JB, IV, p. 139-494, et séparé.
11. Wilhelm Schapp, « *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* », Dissertation de Gœttingue (1910), 2e édition, Erlangen, 1925.
12. Max Scheler, « *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* », paru dans Max Scheler, « Vom Ewigen im Menschen », I, p. 59—123 (Leipzig, 1921).
13. Max Scheler, « *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* », dans SSW, I : Moralia, p. 1-25 (Bonn, 1923).

II. — ONTOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE.

1. Hedwig Conrad-Martius, « *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt, verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien* », JB, III, p. 345-542.
2. Hedwig Conrad-Martius, « *Metaphysische Gespräche* », 241 p. (Halle, 1921).
3. Hedwig Conrad-Martius, « *Realontologie* », I, JB, VI, p. 159-333, et séparé.
4. Adolf Reinach, « *Über das Wesen der Bewegung* ». Ouvrage posthume publié par E. Stein dans Reinach, Gesammelte Schriften, p. 406—461.
5. Alexander Koyré, «*Bemerkungen zu den zenonischen Paradoxen*», « JB », VI, p. 603—628.

Digitized by Google

III. — PSYCHOLOGIE.

1. Moritz Geiger, « *Das Bewusstsein von Gefühlen* » dans M. Ph. A., p. 125—162 (Leipzig, 1911).
2. Moritz Geiger, « *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* », JB, I, 2, p. 566—683, et séparé.
3. Moritz Geiger, « *Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität* », JB, IV, p. 1—136, et séparé.
4. Alexander Pfänder, « *Motive und Motivation* », MPhA., p. 163-195.
5. Alexander Pfänder, « *Zur Psychologie der Gesinnungen* », JB, I, 1, p. 324-404 et III, p. 1-125, et séparé.
6. Alexander Pfänder, « *Grundprobleme der Charakterologie* », dans « Jahrbuch für Charakterologie », I, p. 289-335 (Berlin, 1924).
7. Adolf Reinach, « *Paul Natorps Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode I* ». Compte rendu paru dans les « Göttingische gelehrte Anzeigen », 1914, N° 4, et réimprimé dans Reinach, « Gesammelte Schriften », p. 351-376.
8. Max Scheler, « *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich* » (Halle, 1913). Une 2e édition a paru sous le titre « *Wesen und Formen der Sympathie* », (Bonn, 1923).
9. Max Scheler, «*Liebe und Erkenntnis*», article publié dans Scheler, « Krieg und Aufbau », p. 393-428 (Leipzig, 1916), et réimprimé dans « SSW » : Moralia, p. 110-147.
10. Edith Stein, « *Psychische Kausalität* », JB, V, p. 1-116.

IV. — SOCIOLOGIE ET NOMOLOGIE.

1. Adolf Reinach, « *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* », JB I, 2, p. 684-847, et séparé ; réimprimé dans Reinach, « Ges. Schrift », p. 166-350.
2. Hans Lipps, « *Über die Strafe* », dans « Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie », XVII, p. 591 suiv. (1924).
3. Max Scheler, « *Ueber die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens* », dans SSW.I Moralia, p. 26-40.
4. Edith Stein, « *Individuum und Gemeinschaft* », JB V, p. 116-283.
5. Edith Stein, «*Eine Untersuchung über den Staat*», JB VII, p. 1-123.

V. — PHILOSOPHIE MORALE ET RELIGIEUSE.

1. Otto Gründler, « *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* », 136 p., München-Kempten 1922, V. notre remarque plus haut p. 104, note 28.

Digitized by Google

2. Dietrich von Hildebrand, « *Die Idee der sittlichen Handlung* », JB III, p. 126-251.
3. Dietrich von Hildebrand, « *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* », JB V, p. 462-602.
4. Adolf Reinach « *Das Absolute* ». Fragment posthume publié avec des extraits de son Journal dans Reinach, « Ges. Schriften », p. XXVIII-XXXVII.
5. Max Scheler, « *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. (Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants)* ». JB I, 2, p. 405-565 et II, p. 21-478, et séparé en 2e édition, 620 p. (1921).
6. Max Scheler, « *Reue und Wiedergeburt* », paru dans la Revue « Summa » (1917), et réimprimé dans Scheler « Vom Ewigen im Menschen I : Religiöse Erneuerung », p. 5-58 (Leipzig, 1921).
7. Max Scheler, « *Problème der Religion* », dans Scheler, « Vom Ewigen im Menschen » I, p. 279-723.
8. Max Scheler, « *Vom Sinn des Leides* », dans Scheler, « Krieg und Aufbau », p. 373-392 (Leipzig 1916), réimprimé dans SSW. I, Moralia, p. 41-103.
9. Kurt Stavenhagen, « *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion.* » 224 p. (Verlag d. philos. Akademie Erlangen 1925.) [2])
10. Alfred von Sybel, « *Zu Schelers Ethik* ». Zeitschrift für Theologie und Kirche 1925, p. 216-232.

VI. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

1. Alexandre Koyré, « *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* ». Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses, t. 33, 221 p. (Paris, Leroux, 1922).
2. Alexandre Koyré, « *L'idée de Dieu dans la philosophie de St-Anselme* », 245 p. (Paris, Leroux, 1923.)
3. Dietrich Mahnke, «*Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* ». JB VII, p. 305-608, et séparé.
4. Max Scheler, « *Deutsche Philosophie der Gegenwart* », dans Witkop, « Deutsches Leben der Gegenwart », p. 127-224 (Berlin, Volksverband der Bücherfreunde, 1922).

---

[2]) Cet ouvrage nous est parvenu trop tard pour pouvoir être jugé ou utilisé dans notre étude. Un compte rendu de la plume de M. Koyré doit paraître prochainement dans la « *Revue d'Histoire des Religions* ».

Digitized by Google